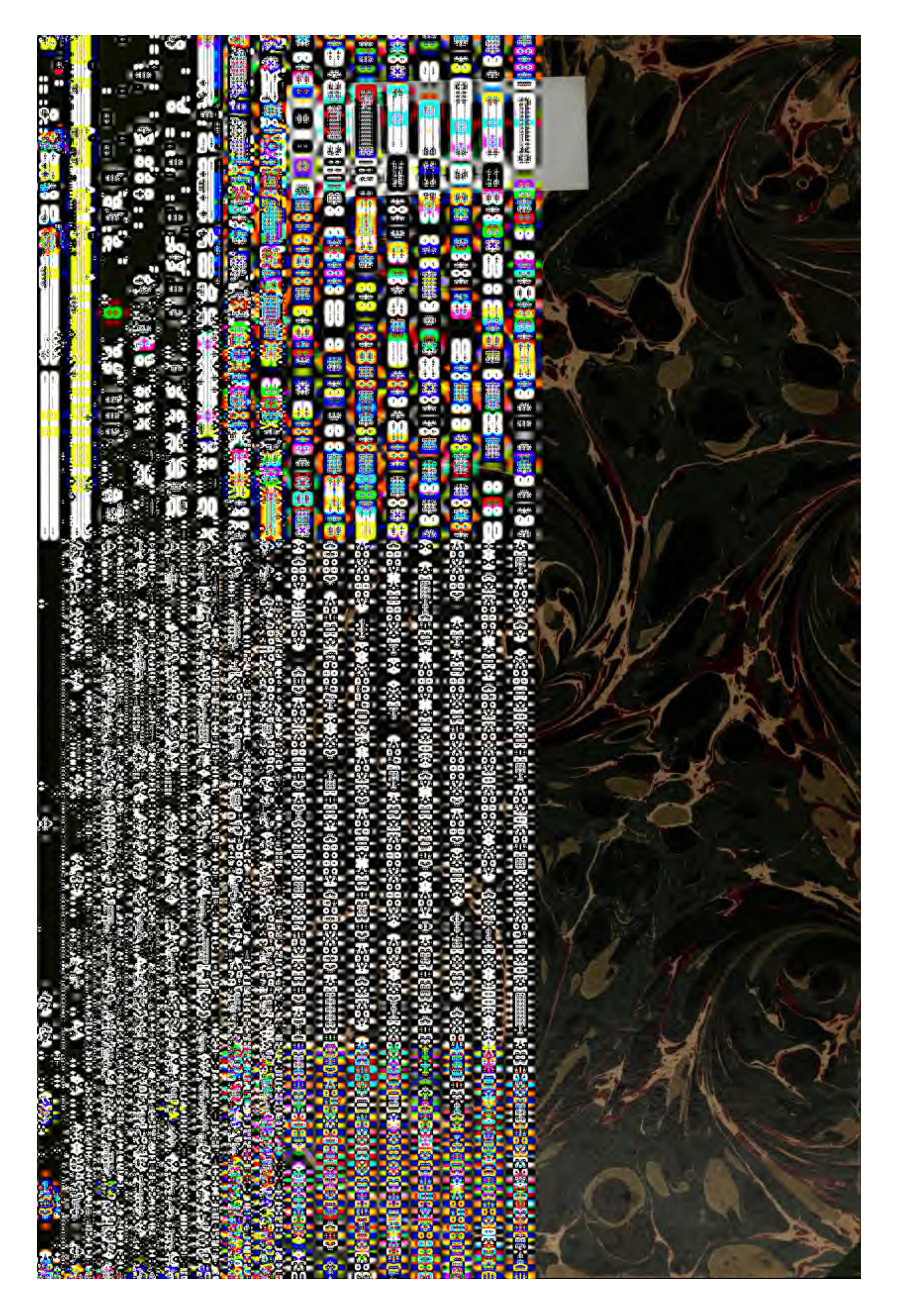
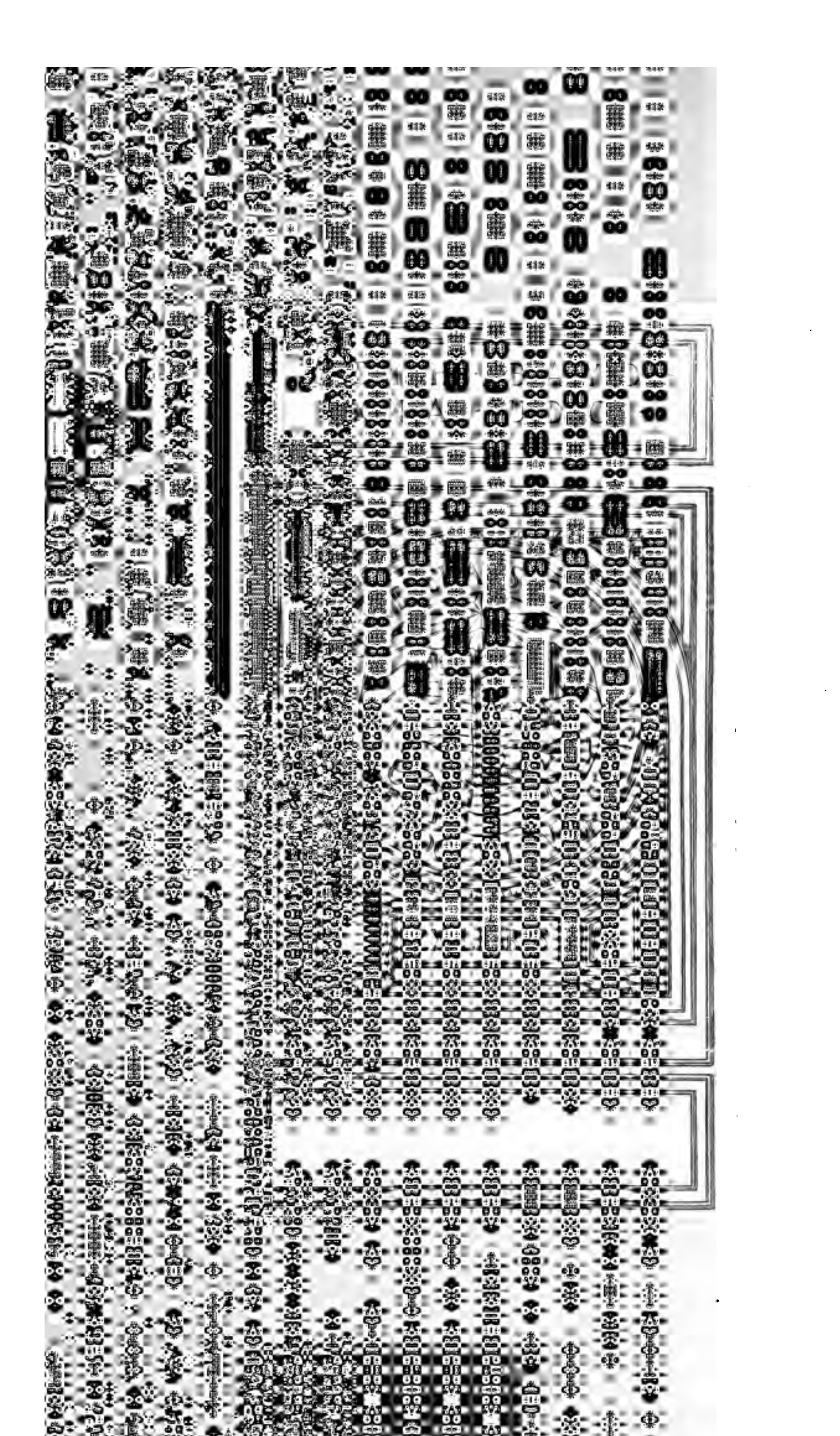
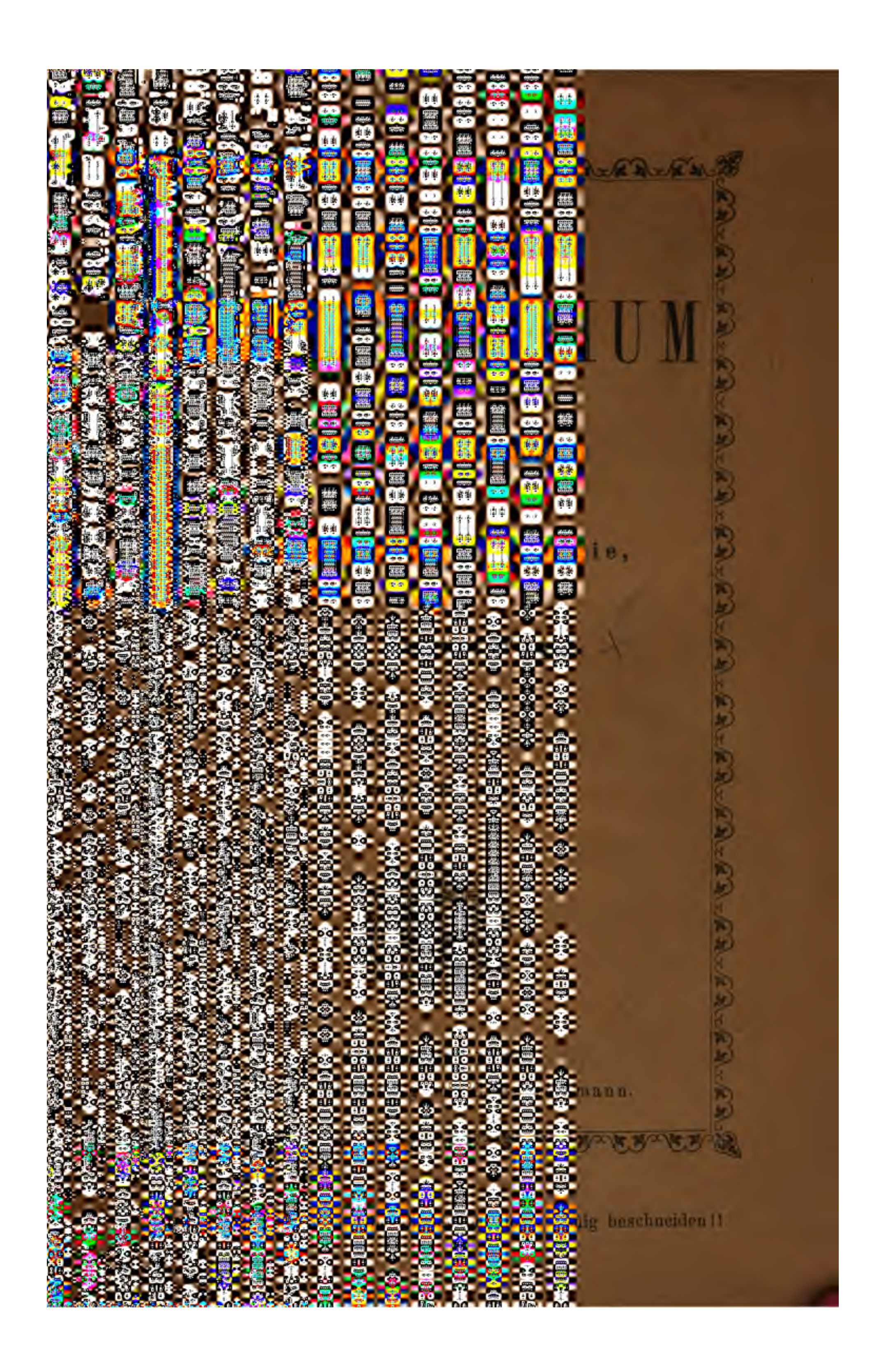







HUM
ie,
mann.
nig beschneiden!!

[illegible]

[illegible] m,

[illegible]

[illegible] und Psychologie,

[illegible]

[illegible] und Theologie

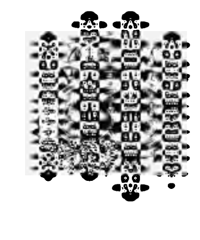
[illegible]

[illegible] el,

[illegible] in Berlin.

[illegible]

[illegible] r.





[illegible]

[illegible] mann.

Logik

von

Friedrich Christoph Poetter,
auswärtigem Mitgliede der „philos. Gesellschaft“ in Berlin

Gütersloh, 1875.
Druck und Verlag von C. Bertelsmann.

Vorwort.

Bei der vorliegenden Bearbeitung der Logik musste ich dem Zwecke des Buches entsprechend vor Allem auf eine zweckmässige Auswahl des logischen Stoffes und sodann auf eine klare und übersichtliche Darstellung des Ausgewählten bedacht sein. — Von den neueren Bearbeitungen der Logik habe ich hauptsächlich die Werke von Trendelenburg, Ueberweg, Kuno Fischer, Lotze, Sigwart benutzt. — Dass ich die ins Gebiet der Psychologie fallenden Erörterungen von der Logik ausgeschlossen habe, dürfte um so berechtigter sein, als die Psychologie sich bereits unter der Presse befindet.

Ich begleite das Werkchen mit dem Wunsche, dass es Denjenigen, welche den Weg zur Königin der Wissenschaften betreten haben, auf einer, wenn auch nur kurzen, Strecke dieses Weges ein treuer Geleitsmann sein möge.

Plettenberg, Pfingsten 1875.

F. Ch. Poetter.

Inhalt.

Seite

II. Capitel. Voraussetzungen der Logik.

B. Die Lösung der Aufgabe.

I. Theil. Der Begriff.

III. Capitel. Das verschiedene Verhältniss der Vorstellungen.

IV. Capitel. Definition des Begriffs.

V. Capitel. Die Begriffsbestimmung.

VI. Capitel. Die Eintheilung.

II. Theil. Das Urtheil.

VII. Capitel. Begriff u. Eintheilung des Urtheils.

VIII. Capitel. Das einfache und plurale Urtheil; (Quantität).

III. Theil. Der Schluss.

XIV. Capitel. Definition, Bedeutung und Eintheilung des Schlusses.

XV. Capitel. Der einfache kategorische Schluss.

XVI. Capitel. Der hypothetische Schluss. . . . 90

XX. Capitel. Die Induction.

III. Buch. Kurze Zusammenfassung des logischen Systems.

EINLEITUNG.

§. 1.

Während die Geschichte der Philosophie die Entwicklung des nach der Erkenntniss der Wahrheit strebenden menschlichen Denkens von den ersten Anfängen bis zur Gegenwart darstellt, fasst die Logik die Gesetze ins Auge, denen jenes Denken bei seiner auf die Erkenntniss gerichteten Arbeit unterstellt ist. Da sich diese Gesetze mit dem Denken entwickelt haben, so fordert die Logik zwar ebenfalls die Berücksichtigung ihres geschichtlichen Werdens; — ihre Hauptaufgabe besteht indess in der systematischen Darstellung der Denkgesetze auf Grund des Resultates der bis zur Gegenwart reichenden historischen Entwicklung.

§. 2.

Die Aufgabe und das Wesen der Logik werden in der Gegenwart verschieden aufgefasst. Die verschiedenen Auffassungen greifen in die Geschichte zurück, indem sie irgend eine in derselben hervorgetretene Richtung einseitig für die allein berechtigte Basis der Logik halten. Daraus folgt, dass die Berücksichtigung des geschichtlichen Werdens unserer Wissenschaft um so nothwendiger ist, als sich aus derselben allein wird bestimmen lassen, welche logische Richtung die grösste Berechtigung für sich hat.

§. 3.

Wir haben bei unserer Darstellung der Logik zweierlei zu beachten: Einmal nämlich haben wir darauf zu sehen, dass der Wissenschaft, welche ihren Zweck in sich selbst

trägt, Nichts vergeben wird; — und sodann dürfen wir den besondern Zweck, d. h. die Berücksichtigung der Leser, auf welche unser Büchlein berechnet ist, in keiner Weise aus den Augen verlieren. Es wird indess nicht schwer sein, das Eine zu thun und das Andre nicht zu lassen; denn einerseits haben wir die Logik nicht nach subjectiven Reflexionen, sondern, wie es § 2 verlangt, in einer solchen Weise darzustellen, dass dabei lediglich die gegenwärtige Höhe der Wissenschaft, welche die allgemeine Anerkennung einschliesst, das Massgebende ist, und andrerseits können, abgesehn von der geschichtlichen Uebersicht, bei dieser Darstellung die abweichenden logischen Richtungen leicht die ihnen auch im Einzelnen gebührende Berücksichtigung finden. Dadurch wird der Leser in den Stand gesetzt, uns auch für den Fall mit Nutzen zu folgen, dass sein logisches Wissen auf eine bestimmte philosophische Richtung beschränkt ist.

§. 4.

Der Inhalt unserer nachfolgenden Darstellung ergiebt sich aus dem Vorhergehenden von selbst: Es handelt sich zunächst um einen geschichtlichen Ueberblick über die Entwicklung der Logik; sodann ist die Aufgabe der Logik und deren Lösung ins Auge fassen; endlich wird eine kurze Zusammenfassung des logischen Systems zu geben sein.

I. Buch:

Die Geschichte der Logik.

I. Capitel.

Die Logik vor Aristoteles.

§. 5.

Die jonische Philosophie richtet sich unmittelbar auf die Erkenntniss der Dinge, nicht auf das Denken, welches diese Erkenntniss vollzieht. Die Pythagoreer machen, um das Wesen der Welt zu erkennen, die Zahl zum Prinzip und richten demgemäss ihr Hauptaugenmerk auf die Ordnung und Harmonie des Weltalls; die Elemente der Zahlen sind für sie die Elemente des Seins überhaupt.

Die ersten Anfänge der Logik treten uns bei den Eleaten entgegen. Diese nämlich werfen die Frage auf, ob es möglich sei, dass Etwas Beides, Werden und Sein, in sich vereinigen könne. Indem diese Frage verneint, mithin das Wesen der Dinge als das eine, ewige, unwandelbare Sein gefasst wird, werden die widersprechenden Begriffe für absolut unmöglich erklärt. Nur das ist denkbar, was sich nicht widerspricht; das sich Widersprechende ist undenkbar. Darin zeigen sich die ersten Keime des Gesetzes der Identität und des Widerspruchs. Auch behauptet der Eleate Parmenides zuerst die Befähigung des Denkens zur objectiv wahren Erkenntniss, d. h. er constatirt die Identität zwischen Denken und Sein; denn dadurch, dass das Denken erklärt: „Nur das Sein ist, das Nichtsein ist nicht," stellt es den reinen Begriff des Seins als Princip auf, welcher für Subject und Object gleiche Gültigkeit hat. Die zuerst geübte Kunst der indirecten Beweisführung hat dem Zeno den Namen „des Erfinders der Dialectik" eingebracht.

Im Gegensatz zu den Eleaten erklärt Heraklit das Werden für denknothwendig; das Werden ist ursprünglich, stetig und ewig. Damit wird dasjenige als etwas

nothwendig zu Denkendes hingestellt, was dem Gesetz der Identität geradezu widerspricht. Während die Einheit der Gegensätze von den Eleaten stets verneint wird, wird dieselbe von den Herakliteern stets bejaht. Erstere erinnern an Herbart, letztere an Hegel.

Nach Empedocles besteht Alles, Subject und Object, aus gleichen Elementen und wird auch das Gleiche durch Gleiches erkannt. Anaxagoras begründet die Erkenntnissfähigkeit der menschlichen Vernunft dadurch, dass dieselbe der Alles erkennenden göttlichen Vernunft gleichartig ist. Demokrit unterscheidet die dunkle Erkenntniss von der echten: jene wird durch die Sinne, diese durch den Verstand gewonnen.

Die Sophistik ist darauf bedacht auf Grund der bisherigen Entwicklung der Philosophie die Unmöglichkeit des Wissens überhaupt darzuthun. Sie geht aus theils von den Eleaten, theils von Heraklit. Dadurch, dass der Satz: Jedes Urtheil ist entweder wahr oder falsch, umgestossen wird, hört der Unterschied zwischen Wahrem und Falschem überhaupt auf; der Mensch als Individuum ist das Maass aller Dinge und die subjective Willkür missbraucht die Dialectik zur Erreichung egoistischer Zwecke.

§. 6.

Socrates fordert das begriffliche Wissen als das allein wahre und wirkliche. Mit ihm richtet sich das Denken auf sich selbst; es wird untersucht, auf welchem Wege eine objectiv wahre Erkenntniss der Dinge zu gewinnen sei. Diese Erkenntniss beruht auf einem Urtheil, in dem alle denkenden Subjecte gleichmässig übereinstimmen und welches auf die Weise zu Stande gekommen ist, dass es die Probe aller Widersprüche und Gegengründe bestanden hat. Ein solches Urtheil ist nur auf dem Wege der Induction zu gewinnen, als deren Urheber Socrates zu betrachten ist. Die *ἐπακτικοὶ λόγοι* führen zur Begriffsbestimmung, *τὸ ὁρίζεσθαι καθόλου.*

Während die Cyrenaiker und Cyniker bei ihrer

Vorliebe für die ethischen Probleme die logischen Fragen entweder vollständig ignoriren, oder doch nur in sophistischer Weise anwenden, verbinden die Megariker mit der sokratischen Begriffsbildung die eleatische Lehre vom Sein. Dieser Lehre gemäss sind die Begriffe das wahrhaft Seiende, Unveränderliche. Indem nun aber, um die Unwahrheit des endlichen Seins zu beweisen, die herkömmlichen Vorstellungen nach Art eines Zeno und Gorgios verwirrt und in ihrer Unhaltbarkeit nachgewiesen werden, entfernt man sich immer mehr von dem Geiste eines Socrates und die Dialectik wird zur Eristik.

Plato geht zunächst dadurch über Socrates hinaus, dass er das logische Denken auf sämmtliche Gebiete des Wissens ausdehnt, also nicht auf die ethischen Probleme beschränkt. Die wahren Objecte der Erkenntniss sind die Begriffe, mit deren Bildung es die Dialectik zu thun hat. Die Dialectik besteht aus der Verknüpfung und Eintheilung. Während jene durch das Aufsuchen der gemeinschaftlichen Merkmale die Gattungen, Ideen, bildet, also von der Vielheit zur Einheit emporsteigt, sucht diese die Gattungen in ihre Arten zu zerlegen, d. h. sie hat die Aufgabe, die Gattungen näher zu bestimmen und einzutheilen; in der einen Idee müssen die Unterschiede aufgezeigt werden, welche die in derselben enthaltenen besonderen Arten ergeben. Eben diese logische Eintheilung bezeichnet Plato als die wahre Methode des wissenschaftlichen Erkennens. Das verschiedene Verhältniss der Begriffe zu einander, ob sie nämlich übergeordnet, nebengeordnet, oder untergeordnet sind, bestimmt das Urtheil, während die Definition die Unterordnung eines Begriffs unter sämmtliche ihm übergeordnete ausdrückt. Plato hat zwar die Theorie dieser logischen Denkoperationen keineswegs zur Klarheit gebracht, aber doch entschieden vorbereitet. Ebenso lässt sein Denken die Richtung auf das Auffinden der Kategorien hin deutlich erkennen. Confr. zu Cap. I. Theil I, § 1—10; Poetter, Geschichte der Philosophie, I, § 8—24, 27, 28, 32, 38, 41, 42. —

II. Capitel.

Die aristotelische Logik.

§. 7.

Aristoteles, der „Vater der Logik," lässt sich die so eben bei Plato entdeckten Keime in der Darstellung dieser Wissenschaft zur herrlichsten Blüthe entfalten. Diejenigen Schriften des Aristoteles, welche die logischen Lehren enthalten, hat man mit dem Namen Organon bezeichnet. Dass neben diesem Organon die Metaphysik ihre Stelle findet, beruht auf einer nicht bloss äussern, sondern innern Unterscheidung. Unser Philosoph hat nämlich zum ersten Mal die logischen Elemente von den metaphysischen genauer unterschieden. Die Entwicklung der Logik geschieht in einer solchen Weise, dass die Hauptmomente in besondern Schriften dargestellt werden, ein Umstand, welcher nicht nur die Wichtigkeit der Logik für Aristoteles, sondern auch die streng systematische Form der logischen Entwicklung erkennen lässt.

Es handelt sich um die Begriffsbestimmung; denn diese involvirt die wahre Erkenntniss. Um zur Begriffsbestimmung zu gelangen, sind zunächst die Kategorien ins Auge zu fassen, welche die allgemeinsten Bestimmungen des Seienden ausdrücken. Die Kategorien sind die Elemente des Urtheils. Im Urtheil muss Alles entweder als Subject, oder als Prädicat gedacht werden; mithin sind diese beiden Begriffe die Grundbegriffe, auf denen alles Urtheilen beruht; (substantia und affectiones; *οὐσία* und *πάθη*.) Die Urtheile sind bejahend oder verneinend, wahr oder falsch. Im wahren Urtheil muss sich die Wirklichkeit mit der Aussage decken. Mit dem bejahenden Urtheil steht jedesmal ein verneinendes im contasdictorischen Gegensatz. Contradictorische und conträre Gegensätze unterscheiden sich dadurch von einander, dass jene einen Widerspruch, diese einen Widerstreit enthalten. Alle Urtheile fassen das Subject entweder als etwas Singulares, oder als etwas Universelles. Die

Aussage der Urtheile wird entweder unter den Gesichtspunkt der Wirklichkeit, oder der Möglichkeit, oder der Nothwendigkeit gestellt. (Qualität, Quantität und Modalität der Urtheile).

Der Schluss entsteht aus einer derartigen Verbindung mehrerer Urtheile, dass aus dieser Verbindung etwas von denselben Verschiedenes mit Nothwendigkeit folgt. Die Richtigkeit des Schlusses beruht auf der Wahrheit der Prämissen. Absolut wahre Prämissen sind nur solche, welche als Axiome durch sich selbst gewiss sind. Diese Gewissheit ist aber nur im Wesen der Sache enthalten; denn nur hierin liegt der Realgrund für die einzelne Erscheinung, welche aus dem Wesen folgt.

Beweisen lässt sich eine Sache also nur aus dem Wesensgrunde derselben, aus dem Sein, welches war. Das Wesen einer Sache enthält theils allgemeine, theils eigenthümliche Bestimmungen; jene kommen ihr an und für sich zu, diese, insofern sie diese bestimmte Sache ist. Aus beiden zusammen aber folgt, was die Sache in Wahrheit ist, wesshalb sie das ist. was sie ist, und wesshalb sie nicht anders ist, als wie sie erscheint. Ein solcher Beweis führt zur Definition, d. h. zur objectiv wahren, allumfassenden Erkenntniss. Neben diesem deductiven Verfahren wird indess auch die Induction als zum Wissen führend anerkannt. Diese geht von unten nach oben, fasst die Einzelwesen der Gattung ins Auge und versucht an der Hand der Dialectik das Wesen zu erkennen. Die Dialectik unterwirft diejenigen Sätze, welche zwar für wahr gehalten werden, aber in der That zweifelhaft sind, einer genauen Prüfung, um dadurch ihre Wahrheit oder Unwahrheit zu constatiren. Es liegt in der Natur dieses Verfahrens, dass es nicht über den höchsten Grad der Wahrscheinlichkeit hinausführt.

Die hier gegebenen Grundzüge der aristotelischen Logik werden in unserer späteren Darstellung ihre nähere Erklärung finden. Confr. Theil I, § 11; Poetter, I, § 57.

Bei Aristoteles ist festzuhalten, dass er in der Logik den Denkformen die reale Beziehung keineswegs abspricht. Die

s. g. formale Logik identificirt sich mit Unrecht mit dem logischen Denken des Stagiriten. Dieser fordert, dass der Gedanke mit der Wirklichkeit übereinstimme und sieht in dieser ein wirklich erkanntes, reales Abbild von jenem. Das begriffliche Wissen hat das Wesen der Dinge erfasst und den verschiedenen Formen des Urtheils entsprechen die realen Verhältnisse jener.

§. 8.

Unter den Nachfolgern des Aristoteles haben die Peripatetiker die Logik nur in einzelnen Punkten weiter gebildet. Die Stoiker lassen die zu Ende des § 7 hervorgehobene reale Beziehung der Denkformen je mehr und mehr ausser Acht. Da das Hauptgewicht bei ihnen auf der Tugend beruht, so tritt das Erkennen als solches zurück. Die Wahrnehmung, als die Quelle der Erkenntniss, ist wesentlich subjectiv. Ebenso sind die Begriffe etwas durchaus Subjectives, da es objectiv nur Einzelwesen giebt. Die Stoiker vindiciren zwar dem Denken die Fähigkeit, die Wirklichkeit in Wahrheit zu erkennen; aber es ist dabei zu beachten, dass es hier hauptsächlich darauf ankommt, alles Mögliche beweisen zu können; die stolze Autarkie des stoischen Weisen erfordert diese Fähigkeit des Denkens. Ob die Vorstellung dem Wesen des Vorgestellten entspricht, ist dabei gleichgültig. Auch darin, dass innerhalb dieser philosophischen Schule die Logik vorwiegend zur Dialectik wird und mit der Rhetorik und Grammatik in nahe Beziehung tritt, offenbart sich der formale Charakter des logischen Erkennens. Den Epikureern gilt die sinnliche Wahrnehmung als Kriterium der Wahrheit, während die Skeptiker die Erkenntnissfähigkeit des Denkens überhaupt leugnen. Die Neuplatoniker beschäftigen sich zwar eingehend auch mit dem Studium der aristotelischen Logik; der eigenthümliche Charakter ihres Systems bringt es indess mit sich, dass sie die wissenschaftliche Vermittlung der Erkenntniss für unmöglich halten. Confr. Theil I, § 12—16; Poetter, I, § 69—72, 76—78.

§. 9.

Während die Kirchenväter, insofern überhaupt die Philosophie ihr Interesse in Anspruch nimmt, sich vorwiegend an Plato und Plotin anschliessen, kommt die aristotelische Logik erst wieder zur Geltung in den Lehrbüchern der s. g. septem liberales artes (Grammatik, Rhetorik, Dialectik, Arithmetik, Geometrie, Astronomie, Musik) eines Marcianus Capella und Cassiodorus. Ebenso bildet das Organon ein Hauptstudium der Araber und Juden. Erstere vermitteln im 13. Jahrhundert die Bekanntschaft der aristotelischen Schriften für das Abendland, während hier schon im 12. Jahrhundert das Organon eingehende Berücksichtigung findet. Die Scholastik findet den materiellen Inhalt ihres Denkens vorwiegend in den christlichen Dogmen. Ihre Vertreter huldigen theils dem Realismus, theils dem Nominalismus; ersterer behauptet die reale Existenz der allgemeinen Begriffe, letzterer sieht in dem Allgemeinen, in den Gattungen, lediglich subjective Bezeichnungen ohne objective Gültigkeit; wirklich sind für ihn nur die einzelnen Dinge. Die Herrschaft des Nominalismus am Ende der Scholastik führt den Verfall derselben herbei. Verliert das Denken sein Vertrauen auf die Möglichkeit objectiv wahrer Erkenntniss, dann muss nothwendig an die Stelle des Wissens der Glaube treten; damit hat sich die Logik von dem Geiste eines Aristoteles weit entfernt. Die Reformatoren suchen die Philosophie von den Fesseln der Scholastik zu befreien. Das gilt namentlich von der aristotelischen Logik, welche Melanchthon in seinen Lehrbüchern dem Schulunterricht zu Grunde legt. Confr. Theil I, II; Poetter, II, Pag. 1—6.

III. Capitel.

Die Logik der neuern vorkantischen Philosophie.

§. 10.

Die neuere Philosophie ist in ihren Anfängen wesentlich antischolastisch, insofern sie die Erkenntniss der Dinge nicht auf eine äussere Autorität, sondern lediglich auf die Macht des Denkens gründet. Sie spaltet sich in die Richtungen Idealismus und Empirismus, welche beide auf den Skepticismus hinauslaufen.

Der mit Cartesius beginnende Idealismus behauptet: Alle Erkenntniss ist reines Denken; was ich klar und deutlich einzusehn vermag, ist wahr. Die logische Methode besteht demnach in der Deduction. Aus einem obersten Prinzip, welches unmittelbar gewiss ist, werden die Dinge erkannt. Während die Erfahrung nicht im Stande ist, ihre Wahrheiten endgültig zu beweisen und während die syllogistische Methode nur mit bereits vorhandenen Wahrheiten zu operiren vermag, beruht die Deduction auf intuitiver Erkenntniss; die Intuition verlangt einen genauen, geordneten und lückenlosen Fortschritt der Untersuchung. Es leuchtet ein, wie Cartesius durch seine Methode sowohl Aristoteles, (§ 7) als auch Baco (§ 11) entgegentritt.

Das oberste Prinzip Spinoza's ist die Substanz; der Inhalt der Ethik ist die Entfaltung dessen, was aus diesem Prinzip folgt. Leibnitz fasst die Monaden als Kräfte und entwickelt in seiner Philosophie den Begriff der Kraft. Die auf der Entfaltung immanenter Kräfte beruhende Entwicklung von unten nach oben ist der Grundgedanke dieses Philosophen. Der Irrthum beruht auf dem Mangel an Klarheit und Deutlichkeit. Die Demonstration hat die Aufgabe, den Irrthum zu heben; ihre Prinzipien sind der Satz des Widerspruchs und der Satz vom zureichenden Grunde. Wolff hat die Logik auf Grund der Prinzipien seines Meisters nach mathematischer Methode systematisch dargestellt. Confr. Theil I, III, § 4—7. Poetter II, § 1—21.

§. 11.

Der Empirismus, dessen Begründer Baco ist, lässt die Erkenntniss in der Erfahrung begründet sein. Hier fällt der Logik die Aufgabe zu, die durch die Sinne vermittelte Wahrnehmung richtig zu leiten, resp. richtig aus derselben zu schliessen. Daraus folgt, dass die Methode der Logik nur in der Induction bestehn kann. Die Induction geht von der Betrachtung des Einzelnen aus und steigt von hier zu immer höherer Allgemeinheit auf. Der Werth der Deduction und des Syllogismus wird von Baco vollständig verkannt.

Locke's Reflexionen sind wesentlich psychologischer Natur. Dieselben sind indess insofern auch für die Logik von Wichtigkeit, als sie die Frage nach der objectiven Gültigkeit der Begriffe zu lösen suchen. Die Sensation besteht darin, dass die Sinne von den Objecten der Seele dasjenige mittheilen, was hier die Vorstellungen hervorbringt; die Reflexion setzt die Sensation voraus, indem sie die innern Thätigkeiten beachtet, welche die Seele auf Anlass derselben ausübt. Indem nun aber die Sensation kein treues Abbild der Objecte liefert, wird das Denken auf die objectiv wahre Trennung und Verbindung der Zeichen der Dinge beschränkt und somit lediglich als formales Vermögen gefasst. Dieselbe Ansicht findet sich schon bei Hobbes.

An Locke schliesst sich einerseits Condillac, welcher die Reflexion verwirft und Alles auf die Sensation zurückführt, (Sensualismus); andrerseits Berkeley, welcher behauptet, es gebe nur Geister und Ideen; das Sein der Dinge sei ihr Vorgestelltwerden. Confr. I, III, § 2, 8—10; Poetter, II, § 25—37.

§. 12.

Hume fasst bei seinen philosophischen Erörterungen namentlich den Begriff der Causalität ins Auge. Die Behauptung des Idealismus nämlich, dass das Denken im Stande sei, den Zusammenhang der Dinge zu erkennen, giebt jenem Begriffe den Werth einer angebornen Idee, während der Empirismus denselben als Erfahrungsbegriff

hinstellt. Es fragt sich nun, welche von beiden Richtungen, resp. ob überhaupt eine von beiden, Recht hat. Diese Frage beantwortet Hume folgendermassen: Alle Erfahrung beruht auf Eindrücken; die Causalität ist kein Eindruck, also auch kein Erfahrungsbegriff. Das Denken ferner kann wohl Vorstellungen zerlegen, analysiren, nicht aber verknüpfen, es vermag mithin nicht einzusehn, dass das Eine Ursache des Andern ist. Die Causalität ist demnach weder Verstandes- noch Erfahrungsbegriff und die Erkenntniss der Dinge ist unmöglich.

Diese Reflexionen Hume's sind für die Logik insofern wichtig, als der Causalitätsbegriff eine Kategorie ist. Die auf diese eine Kategorie gerichteten Erörterungen müssen sich naturgemäss auf alle erstrecken und die von Aristoteles zuerst aufgestellte Lehre von den Kategorien wird dadurch vertieft und bereichert, dass die Frage nach dem Ursprunge der Kategorien als Problem aufgestellt wird. Confr. I, III, § 12; Poetter, II, § 41—42.

IV. Capitel.

Die Logik Kant's.

§. 13.

Bei Kant ist zunächst die Ausbildung der formalen Logik ins Auge zu fassen. Wie Alles in der Welt nach Regeln geschieht, so ist auch der Verstand bei seinen Handlungen an Regeln gebunden, die wir untersuchen können. Diese Regeln können unabhängig von aller Erfahrung eingesehn werden, weil sie bloss die Bedingungen des Verstandesgebrauchs überhaupt enthalten. Die Logik ist eine Vernunftwissenschaft nicht der Materie, sondern der blossen Form nach. Wie der aufnehmende Spiegel und der einfallende Lichtstrahl als zwei verschiedene Dinge einander gegenüberstehn, so sind Subject und Object, Denken und Gegenstand von einander getrennt. Es gilt, den Verstand

rein für sich, also abgesehn von allen metaphysischen und psychologischen Verhältnissen, zu betrachten, um auf diese Weise die Prinzipien kennen zu lernen, nach denen er denken soll.

Während die formale Logik Kant's auf die Vergangenheit zurückweist, indem sie die hier entdeckten Momente einer solchen Wissenschaft zusammenfasst und auf den schärfsten Ausdruck bringt, lässt uns die transcendentale Logik, als die Bahnbrecherin einer neuen Richtung in die Zukunft blicken. Die Kritik der reinen Vernunft stellt sich die Aufgabe, den Ursprung, Umfang und die Grenzen der menschlichen Erkenntniss genau zu untersuchen. Den Impuls hierzu erhält Kant durch den in § 12 erörterten Skeptizismus Hume's. Kant unterscheidet zunächst analytische und synthetische Urtheile; jene sind blosse Erläuterungsurtheile, indem bei ihnen das Prädicat schon versteckterweise im Subjecte enthalten ist, z. B. der Körper ist ausgedehnt; — diese sind Erweiterungsurtheile, insofern sie zu dem Subjecte Etwas hinzuthun, was sich nicht durch Zergliederung desselben gewinnen lässt, z. B. der Körper ist schwer. Die letzteren Urtheile ferner dürfen, wenn sie Nothwendigkeit und strenge Allgemeinheit erzeugen sollen, keine Erfahrungsurtheile, nicht a posteriori, sein; denn die Erfahrung ist nicht im Stande Nothwendigkeit und strenge Allgemeinheit zu erzeugen. Dazu sind Urtheile a priori nöthig, d. h. solche, deren Ursprung nicht in der Erfahrung, sondern lediglich im Subjecte liegt. Demnach hängt die Möglichkeit wahrer Erkenntniss ab von der Möglichkeit synthetischer Urtheile a priori. Diese Urtheile sind möglich; denn die menschliche Sinnlichkeit besitzt zwei reine Anschauungsformen a priori, nämlich den Raum und die Zeit (transcendentale Aesthetik); der Verstand ferner ist im Besitz reiner Erkenntnissformen a priori, nämlich der Kategorien der Quantität, Qualität, Relation und Modalität (transcendentale Logik). Diese Formen sind gewonnen an der Hand der formalen Logik, indem es nach Kant eben so viele Verstandesbegriffe als Urtheilsformen

giebt. Erstere unterscheiden sich vom letzteren dadurch, dass sie mit einem transcendentalen Inhalt erfüllt sind, d. h. mit einem Inhalt, welcher der Natur als deren Bedingung vorhergeht. Die Materie der Erkenntniss wird uns von aussen durch die Sinne vermittelt; dass aber diese Materie eine geordnete ist, d. h. dass sie Natur ist, hat seinen Grund in unsern Anschauungs- und Erkenntnissformen a priori. Wir schreiben der Natur die Formen vor, in denen sie erscheinen, die Gesetze, denen sie sich unterwerfen muss. Hume's Behauptung, dass die Causalität weder Erfahrungs- noch Verstandesbegriff, mithin die Erkenntniss unmöglich sei, ist überwunden. Die Causalität ist ein reiner Verstandesbegriff a priori und als solcher anwendbar auf die Objecte; diese müssen sich ihm unterstellen. Was aber von der Causalität gilt, das gilt von allen Kategorien.

Das durch diese Erörterungen Kant's der Logik in grossartiger Weise neue Gesichtspunkte eröffnet werden, leuchtet sofort ein. Wenn nur nicht das Ding an sich die weitgehenden Illusionen unnachsichtig wieder zerstörte! Wir erkennen nämlich durch unsere subjectiven Geisteskräfte nur die Erscheinungswelt, wir können nur erfahren. Was die Dinge an sich sind, d. h. ihr der Erscheinung zu Grunde liegendes verborgenes Wesen, bleibt uns für alle Ewigkeit verschlossen; eben desshalb ist auch die Erkenntniss der Seele, der intelligiblen Welt und Gottes unmöglich. Confr. Theil I, III, § 13; Poetter, II, § 44—52.

§. 14.

Die Logik hat innerhalb der kantischen Schule mannigfache Bearbeitungen im Sinne des Meisters gefunden. Wesentlich modificirt erscheint dieselbe bei Fries. Fries nämlich wirft die Frage auf, auf welchem Wege die von Kant entdeckten reinen Verstandesbegriffe gewonnen werden und kommt bei der Beantwortung dieser Frage zu dem Resultat, dass die Möglichkeit der Vernunftkritik auf der empirischen Psychologie beruht. Die Kategorien werden durch

Beobachtung und Erfahrung a posteriori erkannt. Demgemäss erbaut sich auch die Logik bei Fries auf psychologischer Grundlage. Sie zerfällt in die reine und angewandte Logik; erstere handelt von den Formen des Denkens, letztere von dem Verhältniss der Denkformen zur menschlichen Erkenntniss überhaupt. Bei jener wird der menschliche Geist auf seine Denkthätigkeit hin untersucht und die Frage beantwortet, welche Gesetze der Denkbarkeit aufgestellt werden können; — diese behandelt die in Folge der gedachten Erkenntniss Statt findende Aufklärung unserer Erkenntniss und die Methodenlehre. Confr. Theil I, III, § 14; Poetter II, § 57.

Während Fries die empirisch-psychologische Richtung unter den Schülern Kants vertritt, nimmt Herbart den Realismus für sich in Anspruch, jedoch so, dass hierbei der Metaphysik die Hauptrolle zufällt. Herbart unterscheidet die Logik streng von der Metaphysik. Diese hat die Berichtigung der Begriffe zur Aufgabe, während jene sich mit der Verdeutlichung derselben zu befassen hat. Die Logik hat sich weder darum zu kümmern, ob die Denkformen überhaupt objective Bedeutung haben, noch ist es ihr Geschäft, irgendwie in die Metaphysik und Psychologie hineinzugreifen. Objectiv wahre Erkenntniss zu erwirken, ist allein die Metaphysik im Stande; die Logik ist eine rein formale Wissenschaft. Confr. Theil I, III, § 18; Poetter II, § 64—66.

Fichte verwirft die Logik als Wissenschaft überhaupt. Da es nämlich unmöglich ist, die Form vom Stoffe, das Ich vom Nichtich, irgendwie zu trennen, so muss auch eine Wissenschaft unmöglich sein, welche diese Trennung versucht. Dasselbe gilt von Schelling, welcher das höchste Prinzip seiner Philosophie in der Indifferenz des Absoluten erblickt; hier ist das Organ des Philosophirens die ein für allemal fertige intellectuelle Anschauung. Ueber die Berechtigung, auch Fichte und Schelling unter den Schülern Kant's anzuführen, confr. Theil I, III, § 14, 15; Poetter II, § 59, 69.

V. Capitel.

Die Logik Hegel's.

§. 15.

Hegel, von Fichte und Schelling ausgehend und namentlich die Philosophie des letzteren zur systematischen Vollendung führend, verwirft den Unterschied zwischen Logik und Metaphysik. Form und Inhalt, Denken und Sein, sind principiell identisch. Die Begriffe der Vernunft sind die Principien alles Seins. Zwischen der objectiven Entwicklung der Dinge und der Denkthätigkeit des menschlichen Geistes besteht eine absolute Harmonie. Dem reinen Gedanken ist das Gesetz dialectischer Selbstentwicklung immanent. Diese Selbstentwicklung beginnt mit dem einfachsten, abstractesten Begriffe und steigt, indem sie jeden Begriff in sein Gegentheil umschlagen lässt und die Vermittlung des Gegensatzes von Identität und Negativität als die höhere Einheit beider betrachtet, bis zum absolut Höchsten empor. Indem nun die Selbstentwicklung des Seins dieser dialectischen Entwicklung des Denkens durchaus entspricht, beruht das Kriterium der Wahrheit lediglich in der Richtigkeit der letzteren; was in subjectiver Beziehung mit logischer Nothwendigkeit gedacht wird, ist objectiv wirklich.

Die Logik fasst die Idee im abstracten Elemente des Denkens, d. h. sie abstrahirt bei ihrer Aufgabe von der Verwirklichung der Idee, betrachtet dieselbe gewissermassen als den Grundriss im Haupte des Architekten. Sie zerfällt in drei Theile: 1. Das Sein, 2. Das Wesen, 3. Der Begriff. In der Lehre vom Sein werden die Kategorien der Qualität, Quantität und des Maasses behandelt; der zweite Theil erörtert das Wesen als Grund der Existenz, die Erscheinung und die Wirklichkeit; der Begriff wird zunächst als subjectiver Begriff gefasst und handelt vom Begriff, Urtheil und Schluss, wobei auch die Hauptbestimmungen der formalen Logik abgehandelt werden; — sodann folgt die Lehre von

der Objectivität und von der Idee, deren Momente das Leben, das Erkennen und die absolute Idee bilden.

Die Logik ist der Kern und Mittelpunkt des ganzen hegelschen Systems. Die absolute Idee ist das wahrhaft Wirkliche, in Allem Gegenwärtige; was überhaupt ist, hat seine Wirklichkeit dadurch, dass sich die Idee in ihm verwirklicht. Das gilt in gleicher Weise von der Natur und vom Geiste. Es darf nach Hegel nicht gefragt werden, an welche Stelle des Systems die Logik falle; vielmehr durchdringt dieselbe das ganze System als dessen innerer, lebendiger Entwicklungsprozess. Confr. Theil I, III, § 17; Poetter II, § 74—78.

VI. Capitel.

Die Dialectik Schleiermacher's.

§. 16.

Die Dialectik ist die Darlegung der Grundsätze für die kunstmässige Gesprächsführung im Gebiete des reinen Denkens. Vom reinen Denken wird das geschäftliche und künstlerische unterschieden. Es ist das Denken, welches das Wissen zum Ziele hat, und da das Wissen in der Uebereinstimmung des Denkens mit dem Gedachten besteht, so bestimmt sich die Aufgabe des reinen Denkens näher dahin, eben diese Uebereinstimmung zu produciren. Die beiden das Wissen constituirenden Momente sind die Regeln der Verknüpfung und die Erkenntniss der innersten Gründe des Wissens; beide dürfen indess in keiner Weise von einander getrennt werden; die Dialectik ist die Einheit von Logik und Metaphysik. Das reine Denken darf nicht in dem Sinne gefasst werden, wie es bei Hegel der Fall ist, also als das von aller Wahrnehmung gesonderte Denken; vielmehr ist die intellectuelle Function mit der organischen stets verbunden, d. h. die Thätigkeit der Vernunft beruht immer auf der äussern und innern Wahrnehmung; es ist nur zuzugeben, dass bei

jenen Functionen ein relatives Uebergewicht Statt finden kann. Demgemäss theilt sich das Denken in drei Gebiete: 1) das eigentliche Denken mit überwiegender Vernunftthätigkeit; 2) das Wahrnehmen mit überwiegender organischer Thätigkeit; 3) das Anschauen mit dem Gleichgewicht beider. Die Vernunft ist der Quell der Einheit, die organische Thätigkeit der Quell der Mannigfaltigkeit. Die Vernunft gestaltet das Chaos, welches die Sinne liefern, zu einer wohlgegliederten Totalität; ohne jenes Chaos von Eindrücken wäre sie leer.

Die Dialectik besteht aus einem transcendentalen und aus einem formalen Theile. Das transcendentale Denken bildet die Basis alles wirklichen Denkens; es liegt aber über jede bestimmte Erfahrung und über jedes bestimmte Denken hinaus. Der formale Theil betrachtet die Idee des Wissens in der Bewegung, also das Werden des Wissens.

Den Denkformen entspricht das reale Sein der Dinge, namentlich wird der Begriff mit den Substanzen und das Urtheil mit deren Aktionen in Zusammenhang gestellt. Dass überhaupt Denken und Sein identisch sind, ist für die innere Wahrnehmung unmittelbar gewiss. Poetter, II, § 67.

VII. Capitel.

Die neueren und neuesten Ansichten.

§. 17.

Die Logik Hegel's und Herbart's findet noch heute ihre namhaften Vertreter. Von den Anhängern Hegel's nennen wir J. E. Erdmann, Rosenkranz, Kuno Fischer; von den Anhängern Herbart's mögen erwähnt sein Griepenkerl, Drobisch, Waitz, Strümpell, Allihn, Lindner. Weissenborn sucht die hegelsche Logik nach der positiven Seite hin umzubilden. Ebenso nehmen J. H. Fichte, Braniss, Ulrici, Weisse, Wirth u. A. eine vermittelnde Stellung ein, insofern sie zwischen der formalen und metaphysischen Seite der Logik die Mitte inne zu halten suchen. An Schleiermacher schliessen sich

Ritter und Vorländer an. Auch auf Beneke, Trendelenburg und Lotze hat Schleiermacher wesentlichen Einfluss ausgeübt. Beneke behandelt, wie Schleiermacher, die Logik als Kunstlehre des Denkens. Das Denken erfolgt auch bei ihm nur auf Grund der äussern und innern Wahrnehmung; das reine, gleichsam aus dem Nichts schaffende Denken ist dem Menschen versagt. Durch die innere Wahrnehmung wird eine Erkenntniss erreicht, welcher objective Gültigkeit zukommt. Trendelenburg sieht in der Bewegung das dem Denken und Sein ursprünglich Gemeinschaftliche. Während in der Natur die Bewegung das erste Gesetz aller Ausdehnung und Gestaltung ist, erzeugt das Denken aus sich das Gegenbild der Bewegung, d. h. es construirt. So ist die Bewegung subjectiv und objectiv zugleich, stellt also die Identität von Sein und Denken her und vermittelt den Uebergang vom einen zum andern. Die auf den Prinzipien Baco's beruhende Auffassung der Logik, welche auf der Anwendung der inductiven Methode fusst, ist besonders von Herschel und Mill ausgebildet. Ueberweg charakterisirt die Stellung seiner Logik mit folgenden Worten: „Schleiermacher hat in der Dialectik die Formen des Denkens aus dem Wissen als dem Zwecke des Denkens zu begreifen und die Einsicht in ihren Parallelismus mit den Formen der realen Existenz zu begründen versucht. Diese Auffassung der Denkformen hält die Mitte zwischen der subjectivistisch-formalen und der metaphysischen Logik und steht im Einklang mit der logischen Grundansicht des Aristoteles. Dieser, gleichfern von (den zuletzt genannten) Extremen, sieht im Denken das Abbild des Seins, ein Abbild, welches von seinem realen Correlate verschieden ist, ohne doch zu ihm ausser Beziehung zu stehen und demselben entspricht, ohne mit ihm identisch zu sein. Im engen Anschluss an Schleiermacher haben namentlich Ritter und Vorländer die Logik bearbeitet. Indess berührt sich auch Trendelenburg, der Erneuerer der aristotelischen Logik, vielfach mit Schleiermacher's Erkenntnisslehre. Von den Grundsätzen des letzteren ist in wesentlichen Beziehungen, namentlich, was das Verhältniss des Denkens zur Wahrneh-

mung und der Wahrnehmung zum Sein betrifft, auch Beneke ausgegangen. In der durch die Leistungen dieser Männer bezeichneten Richtung, jedoch unter Wahrung des Rechtes voller Selbständigkeit in der Art der Durchführung, bewegt sich die vorliegende Bearbeitung der Logik."

II. Buch:

Die Aufgabe der Logik
und deren Lösung.

A. Die Aufgabe.

I. Capitel.

§. 18.

Die nähere Bestimmung unserer Aufgabe kann auf Grund der historischen Entwicklung der Logik keinem Zweifel unterliegen: Es gilt, die Einseitigkeiten, wie sie namentlich in der kantischen und herbartschen Schule auf der einen und in der hegelschen Schule auf der andern Seite hervorgetreten sind und noch fortwährend hervortreten, zu vermeiden, um denjenigen Stand unserer Wissenschaft, welcher die möglichst allgemeinste Anerkennung findet, ins Auge zu fassen. Dabei muss freilich das in § 3 Verheissene seine volle Berücksichtigung finden.

§. 19.

Offenbar ist das Ziel aller Erkenntniss die Wahrheit. Wahrheit ist die Uebereinstimmung des Wissens mit der Wirklichkeit, des Denkens mit dem Sein. Ist der Mensch im Stande, die Wahrheit in diesem Sinne zu erreichen? Die Beantwortung dieser Frage erfordert auf der einen Seite die Einsicht in die Natur der menschlichen Erkenntnisskräfte, auf der andern die Einsicht in die Natur der Erkenntnissobjecte. Sind erstere so beschaffen, dass sie bewusste Abbilder von letzteren zu erzeugen vermögen, dann ist die aufgeworfene Frage zu bejahen. Hier nun haben wir sofort den Unterschied zwischen Logik und Metaphysik zu beachten. Die Metaphysik nämlich hat es mit den Erkenntnissobjecten zu thun; sie ist die Wissenschaft von den letzten und höchsten Prinzipien alles Seins. Die Logik dagegen hat zu untersuchen, wie die Erkenntnissobjecte

von den Erkenntnisskräften aufgefasst und nachgebildet werden. Damit wird indess der Logik keineswegs der Werth einer lediglich formalen Wissenschaft vindicirt; denn die Existenzformen der Dinge entsprechen den Erkenntnissformen des Geistes; diese sind durch jene bedingt. Die Frage also, ob die Erkenntnisskräfte bewusste Abbilder der Erkenntnissobjecte zu erzeugen vermögen, setzt die Logik als bejaht voraus. Ihr Geschäft besteht in der Untersuchung derjenigen Gesetze, denen die menschliche Erkenntnissthätigkeit unterstellt ist; sie zeigt die richtigen Wege, auf denen jene Thätigkeit die wirklichen Abbilder der Dinge gewinnt.

§. 20.

Die Logik ist demnach die Lehre von den Gesetzen der menschlichen Erkenntnissthätigkeit, oder des menschlichen Denkens. Während die Metaphysik die Begriffe von den Existenzformen, d. h. die metaphysischen Kategorien ins Auge fasst, beschäftigt sich die Logik mit den Begriffen der Erkenntnissformen, d. h. mit den logischen Kategorien. Indem ihre Gesetze befolgt werden „realisirt sich die Idee der Wahrheit in der theoretischen Vernunftthätigkeit des Menschen."

Dieser Definition der Logik opponiren der Skepticismus und der Kriticismus, indem beide die Möglichkeit objectiv wahrer Erkenntniss verneinen. — Diejenige Meinung, welche behauptet, die logischen Grundgesetze würden auch dann feststehn, wenn es keine Dinge und mithin auch keine Erkenntniss derselben gebe, reisst den Menschen ganz unberechtigt aus dem Zusammenhange der Dinge los. Hegel's Identificirung der Logik mit der Metaphysik wirft das Denken in den Bann der dialectischen Entwicklung, ohne vorher die Gesetze des Denkens untersucht zu haben. Eben diese Untersuchung aber verneint die Wahrheit der Dialectik und erweist die hegelsche Methode als unhaltbar. Sigwart definirt die Logik als die Kunstlehre des Denkens, welche Anleitung giebt, zu gewissen und allgemeingültigen Sätzen zu gelangen. Nach

Lotze zeigt die reine Logik, dass die Formen des Begriffs, des Urtheils und des Schlusses zunächst als ideale Formen zu betrachten sind, die dann, wenn es gelingt, den gegebenen Stoff der Vorstellungen in sie einzuordnen, die wahre logische Fassung dieses Stoffes erzeugen.

II. Capitel.

Die Voraussetzungen der Logik.

§. 21.

Um die Gesetze der menschlichen Denkthätigkeit erkennen zu können, muss vorausgesetzt werden, dass eben diese Gesetze bereits unbewusst vorhanden sind. Wie die vollkommne Verfassung aus dem innern Wesen des Staates geboren wird und das ganze Staatsleben trägt und durchdringt, wie aber diese Verfassung erst dann zum vollen und klaren Bewusstsein kommt, wenn sie durch das Medium der Sprache oder Schrift Jedem vermittelt wird, so entspringt die Logik als Wissenschaft aus dem innersten Wesen des Geistes und bringt das zur wissenschaftlichen Klarheit, was von diesem lange Zeit hindurch im Verborgenen geübt worden ist. Die Natur unseres Geistes ist so beschaffen, dass seine unbewusst geübte gesetzmässige Thätigkeit der auf Grund der logischen Klarheit mit Bewusstsein vollzogenen entspricht.

§. 22.

Die Logik setzt ferner voraus, dass die Vorstellungen in ihrer Mannigfaltigkeit im Geiste bereits gegenwärtig sind. Es ist nicht ihre Aufgabe, Vorstellungen zu erzeugen, oder anzugeben, wie dieselben gebildet werden; damit würde sie das Gebiet der Psychologie betreten. Der Bildungsprozess der Vorstellungen beruht auf einer psychologischen Nothwendigkeit, welche vor unser bewusstes Denken fällt; die Logik aber hat es nur mit dem Bewussten zu thun.

§. 23.

Was von den Vorstellungen gilt, gilt nicht minder von der Sprache. Auch ihre Bildung fällt ins Gebiet des Unbewussten, wird aber von der Logik als fertig vorausgesetzt. Da der sprachliche Ausdruck das einzige Mittel zur Mittheilung der logischen Gesetze ist, so ist die Vollkommenheit der logischen Wissenschaft durch die Vollkommenheit der Sprache mit bedingt. Die Vorstellung findet ihren sprachlichen Ausdruck im Worte. Die Vorstellung der Einzelexistenz bezeichnet das concrete Substantiv, während das abstracte das Vorgestellte ganz allgemein in einer beliebigen Menge von einzelnen Dingen ausdrückt. Was eine Thätigkeit, Eigenschaft, oder ein Verhältniss bezeichnet, findet seinen Ausdruck im Verbum, Adjectiv, Pronomen und Adverb, in den Präpositionen und Flexionsformen. „Wie die logischen Vorstellungsformen den metaphysischen Formen der Einzelexistenz entsprechen, so entsprechen ihnen wiederum die grammatischen Formen oder Arten der Worte.“ Trendelenburg glaubt, dass sich die aristotelischen Kategorien im Geiste ihres Urhebers durch die Betrachtung grammatischer Beziehungen gebildet haben. Ueberhaupt fällt die in § 21 hervorgehobene unbewusste logische Gesetzmässigkeit beim Hinblick auf die Sprache am Deutlichsten ins Auge.

B. Die Lösung der logischen Aufgabe.

I. Theil. **Der Begriff.**

III. Capitel.

Das verschiedene Verhältniss der Vorstellungen.

§. 24.

Die Vorstellungen unterscheiden sich von einander durch ihre Merkmale. Diejenigen Merkmale, wodurch sich die Objecte von einander unterscheiden, sind die Theilvorstel-

lungen. Die Theilvorstellungen stehen zu einander in einem solchen Verhältniss, dass ihre Gesammtheit den realen Inhalt der Vorstellung ausdrückt. Die Bestimmung der in einer Vorstellung enthaltenen Theilvorstellungen geschieht durch die Partition.

§. 25.

Von den Einzelvorstellungen sind die allgemeinen Vorstellungen zu unterscheiden. Letztere entstehen durch Reflexion auf die gleichartigen und durch Abstraction von den ungleichartigen Merkmalen, worin mehrere Objecte übereinstimmen, resp. nicht übereinstimmen. Die allgemeinen Vorstellungen sind nicht identisch mit den s. g. abstracten; wie die allgemeine Vorstellung aus den Einzelvorstellungen, so kann aus mehreren allgemeinen Vorstellungen die allgemeinere hervorgehn. Von den allgemeineren Vorstellungen aus können minder allgemeine gebildet werden; hierbei heben letztere durch das Hinzufügen neuer Vorstellungen das Unbestimmte der allgemeineren Vorstellungen auf: Determination.

§. 26.

Die allgemeine Vorstellung ist im Verhältniss zu den niederen oder untergeordneten Vorstellungen, welche in den Bereich ihres Umfangs fallen, die höhere, oder übergeordnete Vorstellung: A = Mensch; B = Deutscher. Nebengeordnete Vorstellungen sind einer höhern untergeordnet: Weisheit, Besonnenheit, Gerechtigkeit sind Tugenden. Gleichgeltende Vorstellungen haben bei gleichem Umfange dennoch verschiedenen Inhalt: Lessing, Herder als Dichter; Lessing, Herder als Philosophen. Von den Vorstellungen mit gleichem Inhalte und Umfange unterscheiden sich zunächst die conträr entgegengesetzten: Mensch und Urzelle = lebende Wesen; hier sind die Einzelvorstellungen innerhalb des Umfangs der gemeinsamen höhern Vorstellung am Weitesten von einander entfernt. Contradictorisch entgegengesetzte Vorstellungen verneinen sich gegenseitig: B = non

A; weiss ist nicht schwarz. Einstimmige Vorstellungen können in einer Vorstellung vereinigt werden; ist das nicht der Fall, dann sind die Vorstellungen widerstreitend: roth und farbig können vereinigt werden in Beziehung auf die Aetherschwingungen; roth und blau dagegen nicht. Widerstreitende Vorstellungen, welche unter ein und derselben höhern befasst sind, sind disjunct: Athener und Spartaner; fehlt die zusammenfassende höhere Vorstellung, dann sind die Vorstellungen disparat: grün und tugendhaft; confr. Ueberweg, § 53 ff.

§. 27.

Die untergeordneten Vorstellungen haben naturgemäss einen geringeren Umfang, als die übergeordneten. Mit der Verminderung des Umfangs wird im Allgemeinen der Inhalt verdeutlicht und bereichert. Es lässt sich indess das Verhältniss zwischen der Grösse der Abnahme des Umfangs und der Zunahme des Inhalts nicht, wie Drobisch will, mathematisch berechnen; vielmehr liegt die Sache so, wie sie Trendelenburg bildlich darstellt: die übergeordnete Vorstellung ist die unbestimmte, aber in einigen Grundzügen markirte Zeichnung, so dass im Ganzen die Umrisse dastehn, aber im Einzelnen ein freier Spielraum für die ergänzende Phantasie übrig bleibt.

In § 25 wurde gesagt, dass aus mehreren allgemeinen Vorstellungen eine allgemeinere hervorgehn könne. Wird die Verallgemeinerung unter unablässiger Abstraction so lange fortgesetzt, bis der einfachste, allgemeinste Inhalt gefunden ist, dann ist damit eine Vorstellung gewonnen, welche sämmtliche Einzelvorstellungen unter sich befasst. Das ist die Vorstellung des Seins überhaupt, oder dasjenige, was Aristoteles unter der Kategorie der *οὐσία* versteht. Zwischen dieser und den Einzelvorstellungen liegen dann die übrigen Kategorien.

IV. Capitel.

Definition des Begriffs.

§. 28.

Der Begriff ist eine Vorstellung, in welcher **das Wesen** der betreffenden Objecte einheitlich zusammengefasst ist. Da sich die Vorstellungen durch ihre Merkmale von einander unterscheiden (§ 24), so hat der Begriff diejenigen Merkmale der Objecte ins Auge zu fassen, welche das Wesen derselben ausmachen. Wesentliche Merkmale des Objects sind die das Wesen desselben constituirenden, d. h. diejenigen welche den innern allgemeinen Grund für das Bestehen des Objects enthalten, von denen also die Bedeutung desselben nach allen Seiten hin abhängt. Von diesen grundwesentlichen Merkmalen des Objects unterscheiden sich die Attribute, welche dann wieder die Modi unter sich befassen. Diejenigen Merkmale, welche ein Begriff mit den ihm über- resp. untergeordneten theilt, sind die gemeinsamen; diejenigen, welche den Unterschied nach oben und unten ausdrücken, die eigenthümlichen. Der Begriff ist das ideelle Abbild der realen Wirklichkeit. Diese Definition würde indess die Erkenntniss der grundwesentlichen Bestimmungen der Objecte voraussetzen; das Maass der Vollkommenheit dieser Erkenntniss ist das Maass der objectiven Wahrheit der Begriffe.

§. 29.

Ueber die Begriffsbildung bei Socrates und Plato vergleiche § 6. Die Ideen sind die hypostasirten Begriffe des Socrates. Aristoteles bezeichnet das Wesen des Begriffs in abstracter Form durch den Ausdruck: *τὸ τί ἦν εἶναι.* Er versteht hierunter das den Einzelobjecten immanente stofflose Wesen und will durch den Ausdruck die vollkommene Begriffsbestimmung bezeichnen, welche aus dem Gattungscharakter und der specifischen Differenz besteht; confr. Cap. V. Ueber den Realismus und Nominalismus vergleiche

§ 9; dem letzteren huldigen auch Kant und Herbart. Die formale Logik identificirt den Begriff mit der allgemeinen Vorstellung; wenn sie diejenigen Merkmale für wesentliche erklärt, welche dem Objecte nach dem Umfange seines Begriffs zukommen, so ist das eine Erklärung des Wesens aus dem Begriff, während doch der Begriff aus dem Wesen erklärt werden soll. Sigwart (Logik I, 271) unterscheidet dreierlei Begriffe: Zunächst ist der Begriff die Vorstellung auf der Stufe, auf der sie ein innerer Besitz geworden ist und diejenige Allgemeinheit gewonnen hat, die jeder Vorstellung als solcher zukommt. Sodann bezeichnet der Begriff den Zielpunkt unseres Erkenntnissstrebens insofern, als in ihm ein adäquates Abbild des Wesens der Dinge gesucht, und gefordert wird, dass, wer den Begriff einer Sache habe, sie dadurch in ihrem innersten Kerne durchschaue. Die dritte Bedeutung des Begriffs endlich ist die für Sigwart massgebende logische, d. h. diejenige, welche durch die logische Forderung bestimmt ist, dass unsere Urtheile gewiss und allgemeingültig seien. Nach Lotze ist der Begriff die zusammengesetzte Vorstellung, die wir als ein zusammengehöriges Ganze denken; Logik, 42. — Hegel definirt: „Der Begriff ist das Freie, als die für sich seiende substantielle Macht — und ist Totalität, indem jedes der Momente das Ganze ist, das er ist, und als ungetrennte Einheit mit ihm gesetzt ist.“ Kuno Fischer fasst den Begriff als Selbstverwirklichung und unterscheidet in ihm nach dem Vorgange seines Meisters die Momente des Allgemeinen, des Besondern und des Bestimmten. Nach dem ersten Momente ist der Begriff der Grund, der alle Bestimmungen der Möglichkeit nach in sich enthält; das zweite drückt die nähere Bestimmung aus, welche der Begriff nehmen muss, um sich vollkommen zu specificiren; das dritte ist die vollkommene Bestimmtheit, in der alle Möglichkeiten erschöpft sind. Ritter erklärt: „Das Sein, welches im Begriffe dargestellt wird, ist ein Bleibendes, welches aber in veränderlichen Thätigkeiten sich bald so, bald anders zeigen kann; ein solches Sein nennen wir ein lebendiges Ding, oder eine Substanz.“ Ritter

fusst hierbei auf Schleiermacher, welcher in dem System der Begriffe dasjenige Gebilde der intellectuellen Function erkennt, welchem im realen Sein das System der substantiellen Formen entspricht.

§. 30.

Die gegebene Definition des Begriffs (§ 29) harmonirt dem Sinne nach mit den Worten Schleiermacher's: „Die Vernunft, welche in der bezeichnenden Natur ausgedrückt werden soll, ist dasselbe mit der Natur, welche ihr gegenübersteht. Denn die Vernunft ist dasselbe auf geistige Weise, was die Natur ist auf dingliche. Dieses ursprüngliche geistig gesetztsein der Natur in der Vernunft ist das, was man mit einem missverständlichen, freilich aber auch richtig zu deutenden Ausdruck die angebornen Begriffe zu nennen pflegt." Wie das Wesen den Inhalt des Begriffs ausmacht, so stellt sich sein Umfang dar in der Gattung. Die Gattung umfasst diejenigen Individuen, welche in den wesentlichen Merkmalen übereinstimmen und bestimmt als solche den realen Umfang des Begriffs. Das wesentliche Merkmal der Art ist der Typus, insofern derselbe die specifischen Eigenthümlichkeiten der innern Organisation ausdrückt. Zwischen Gattung und Individuum fallen die Abarten und Spielarten. In Bezug auf den Umfang des Begriffs hat man sich gewöhnt, mehrere einander umkreisende Gattungen zu unterscheiden: regnum, cohors, orbis, classis, ordo, familia, tribus, genus, species. Diese Unterscheidung beruht auf der Annahme verschiedener Grade von wesentlichen Merkmalen, welche zur Begriffsbestimmung dienen. Dem Nominalismus gegenüber, welcher nur den Einzelwesen objective Existenz vindicirt, behauptet auch Aristoteles die reale Existenz der Gattungen und Arten; neben den *πρῶται οὐσίαι* bestehen die *δεύτεραι οὐσίαι*. Poetter I, § 59.

V. Capitel.

Die Begriffsbestimmung.

§. 31.

Die Begriffsbestimmung, Definition, muss den Gattungsbegriff und die specifische Differenz enthalten. Die Bedeutung dieses Satzes wird aus Folgendem klar: In § 28 wurde gesagt, die gemeinsamen Merkmale seien diejenigen, welche ein Begriff mit den ihm über- und untergeordneten theile, während die eigenthümlichen ihm allein zukommen. Nun bezeichnet man die höhere Classe als Gattung, die niedere als Art und nennt diejenigen Objecte, welche verschiedenen Gattungen angehören, generisch verschieden, während diejenigen, welche verschiedenen Arten der nämlichen Gattung angehören, als specifisch verschieden bezeichnet werden. Da nun ein Begriff alle wesentlichen Merkmale seiner Objecte enthalten muss, so muss die Definition die generischen und specifischen Elemente ins Auge fassen, d. h. sie muss den Gattungsbegriff und den Artunterschied, oder die specifische Differenz bestimmen. Auf diese Weise wird die genaue und vollständige Angabe des Inhalts eines Begriffs ermöglicht. Aristoteles sagt: „Dasjenige ist die begriffliche Definition eines Jeden, was das Wesen desselben angiebt, ohne dass der zu definirende Begriff in der Definition enthalten wäre;“ Metaph. VII, 4. Die Aussage soll also das Object dem Wesen, nicht aber dem Namen nach bezeichnen. Sigwart erklärt: „Sofern im Gebiete des anschaulich Gegebenen eine unbegrenzte Mannigfaltigkeit von Vorstellungen vorliegt, welche durch unmerkliche Unterschiede getrennt sind, muss sich die begriffliche Fixirung auf Feststellung bestimmter Grenzen in dem allmähligen Flusse der Unterschiede beschränken;“ 282. „Jede logische Definition ist eine Nominaldefinition; die Forderung einer Realdefinition beruht auf der Vermischung der metaphysischen und der logischen Aufgaben;“ 323. Da sich nach Hegel der Be-

griff dialectisch entwickelt, also selbst erzeugt, so kann bei ihm von einer Begriffsbestimmung nicht die Rede sein.

§. 32.

Es ist natürlich, dass nur eine Begriffsbestimmung die Forderung, wirklich begriffliches Wissen zu erzeugen, erfüllen kann. Das ist die s. g. definitio essentialis, welche die wesentlichen, d. h. also, die constitutiven Merkmale des Objects angiebt; confr. § 28. Mit der Essential-Definition nahe verbunden ist die Real-Definition, welche den Grund des zu erkennenden Objectes aufzeigt und eben hierdurch die reale Wirklichkeit desselben erweist. Bei Aristoteles schliesst das τί ἐστιν das διὰ τί ἐστιν mit ein; die Erkenntniss der wesentlichen Merkmale erbaut sich auf der Erkenntniss dessen, was die Sache begründet. Die Nominaldefinition sucht im Gegensatz zur Realdefinition nur das äusserliche Verständniss eines Ausdrucks klar zu stellen. Der Essentialdefinition steht die Accidentaldefinition gegenüber, welche die eine Sache von allen andern Objecten unterscheidenden Attribute und Modi ins Auge fasst, also die secundären Merkmale angiebt; § 28. Wenn Kant erklärt: „Unter blossen Nominaldefinitionen sind diejenigen zu verstehn, welche die Bedeutung enthalten, die man willkürlich einem gewissen Namen hat geben wollen und die daher nur das logische Wesen ihres Gegenstandes bezeichnen, oder bloss zur Unterscheidung desselben von andern Objecten dienen. — Realdefinitionen dagegen sind solche, die zur Erkenntniss des Objects, seinen innern Bestimmungen nach, zureichen, indem sie die Möglichkeit des Gegenstandes aus innern Merkmalen darlegen," Hartenstein, VIII, 137, so ist hierin das Wesen der Essentialdefinition mit aufgenommen. Nach Herbart besteht das Wesen der Realdefinition in der Gültigkeit des Begriffs. — Definitionen können auf analytischem und synthetischem Wege gebildet werden; bei der definitio analytica wird die wissenschaftlich gebräuchliche Vorstellungsweise zu Grunde gelegt, während die definitio synthetica von dieser Vorstellungsweise abweicht. So ist z. B. bei Kant der

Begriff der Erkenntniss a priori auf synthetischem Wege gebildet; conf. § 13. Was sonst noch zur Erläuterung eines Begriffs dient, (expositio, explicatio, descriptio) gehört nicht zum Gebiet der eigentlichen Begriffsbestimmung.

§. 33.

Da die Begriffsbestimmung im vollen Sinne des Wortes nur die wesentlichen Merkmale der Objecte ins Auge zu fassen hat, so dürfen in ihr die attributiven Merkmale nicht enthalten sein. Werden diese mit aufgenommen, dann wird die Begriffsbestimmung zur definitio abundans. Ebenso muss der zu definirende Begriff von der Definition ausgeschlossen sein. Definitionen, welche auf einem ὕστερον πρότερον beruhen, suchen einen Begriff, dessen constitutive Merkmale noch nicht gefunden sind, aus solchen Begriffen zu erklären, welche den zu definirenden schon voraussetzen. Die zu weite Definition beruht auf dem Fehler, dass bei ihr dasjenige, woraus definirt wird, einen weiteren Umfang hat, als das zu Definirende; bei der zu engen Definition ist es umgekehrt. Einfache Begriffe können durch die Accidentaldefinition (§ 32) näher bestimmt werden, z. B. Punkt, Raum, Fläche, Linie; Ueberweg, § 62, Anmerkung.

VI. Capitel.

Die Eintheilung.

§. 34.

Nach § 30 stellt sich der Umfang eines Begriffs dar in der Gattung. Die Gattung fasst als der übergeordnete Begriff die Arten als die untergeordneten Begriffe unter sich. Die Angabe nun, welche Arten innerhalb des Umfangs des Begriffs befasst sind, ist die Eintheilung. Da der Begriff den Gattungsbegriff und die specifische Differenz enthält und mithin als die Einheit beider auch durch letztere bestimmt, charakterisirt ist, so ist eben diese, die

specifische Differenz nämlich, dasjenige Merkmal, an welchem die Unterschiede heraustreten. Demnach ist das Eintheilungsprincip in der Art und Weise begründet, wie der Gattungsbegriff durch die wesentlichen Merkmale, Arten, bestimmt ist. Je nach der Anzahl der Artbegriffe oder Eintheilungsglieder ist die Eintheilung Dichotomie, Trichotomie, Tetrachotomie, Polytomie. Bei der vollkommnen Eintheilung fällt die Summe der Eintheilungsglieder mit dem Umfange des Begriffs zusammen; jene Glieder sind die wesentlichen, constitutiven, sich gegenseitig ausschliessenden Merkmale. Die Dichotomie, welche sich vorwiegend bei Plato findet, lässt sich stets durch die Formel: A ist theils B, theils non B, gewinnen; hierbei bleiben indess die unter die Negation fallenden Merkmale unbestimmt. Kant behauptet von seiner bekannten Dreitheilung der Kategorien, die dritte beruhe jedesmal auf der Verbindung der ersten und zweiten. Diese trichotomische Eintheilung in Thesis, Antithesis und Synthesis findet ihre extremste Ausbildung bei Hegel; confr. § 15. Schleiermacher huldigt der Tetrachotomie. — Keine Eintheilungsmethode ist die absolut richtige; vielmehr ist in jedem Falle diejenige zu wählen, welche den Objecten des Begriffs am Meisten entspricht. Nach Sigwart soll die Division bezogen werden auf die Gesammtheit der Einzelobjecte, welche unter den Begriff fallen; sonst soll der Begriff der Eintheilung durch den der Entwicklung ersetzt werden; 315; confr. Drobisch, Logik § 123. —

Die vollkommne Eintheilung darf kein Glied überspringen; es müssen desshalb die Arten und Unterarten nicht bloss vollständig aufgesucht, sondern auch in ihrer naturgemässen Reihenfolge genau festgestellt werden. Indess ist der Unterschied zwischen jenen Arten oft nicht zu fixiren.

§. 35.

Der Begriff als die einheitliche Zusammenfassung der wesentlichen Merkmale der Objecte, welche sich nach § 34 einander ausschliessen müssen, verlangt Rechenschaft von den Gründen, welche das Ungleichartige dennoch als eine begriff-

lich zusammengefasste Einheit erscheinen lassen. Diese Gründe liegen nach unserer Definition des Begriffs in den wesentlichen Merkmalen der Objecte; confr. § 28. Wenn nun auch die Logik nach § 19 voraussetzt, dass die Erkenntnissformen reale Abbilder des Wirklichen zu erzeugen vermögen, dass mithin das begriffliche Wissen die wirkliche Erkenntniss der Objecte involvirt, so wollen doch eben jene Erkenntnissformen noch näher auf diejenigen Gründe hin untersucht sein, welche, als in ihnen selbst liegend, die Berechtigung der begrifflichen Zusammenfassung verschiedener Objecte darthun. Mit andern Worten: Der Begriff verlangt eine genauere, umfassendere Analyse der Denkthätigkeit, um auf Grund derselben sich seiner eigenen Wahrheit je mehr und mehr bewusst zu werden. „Das Urtheil setzt seinem Wesen nach den Begriff, der Begriff das Urtheil voraus.“ Nur die Einsicht in das Wesen des gesammten Denkprozesses ermöglicht die vollkommne Begriffsbestimmung. Wir haben demnach zunächst das Urtheil näher ins Auge zu fassen.

II. Theil. Das Urtheil.

VII. Capitel.

Begriff und Eintheilung des Urtheils.

§. 36.

Der sprachliche Ausdruck des Urtheils ist die Aussage, in welcher Etwas von Etwas ausgesagt wird. Demgemäss setzt das Urtheil die Subjects- und Prädicatsvorstellung voraus. Die Aussage geschieht mit dem Bewusstsein, dass die Verbindung der Vorstellungen von objectiver Gültigkeit begleitet ist. Das Urtheil ist also das subjective Abbild objectiv realer Verhältnisse und Beziehungen. Es ist „dasjenige Gebilde der intellectuellen Function, welchem

die Gemeinschaftlichkeit des Seins, oder das System der gegenseitigen Einwirkungen der Dinge, ihres Zusammenseins, ihrer Actionen und Passionen, entspricht."

§. 37.

Bei Plato und Aristoteles sind Substantiv und Verb die einfachen Elemente des Urtheils; nach ersterem entspricht die Verbindung dieser Elemente der Verbindung von Ding und Handlung; letzterer erklärt das Urtheil für eine Aussage über Sein oder Nichtsein, je nachdem die Vorstellungsverbindung wahr oder falsch ist. Kant sagt: „Ein Urtheil ist die Vorstellung der Einheit des Bewusstseins verschiedener Vorstellungen, oder die Vorstellung des Verhältnisses derselben, sofern sie einen Begriff ausmachen," Hartenst. VIII, 98. Hegel erklärt: „Das Urtheil wird gewöhnlich in subjectivem Sinn genommen, als eine Operation und Form, die bloss im selbstbewussten Denken vorkomme. Dieser Unterschied ist aber im Logischen noch nicht vorhanden, das Urtheil ist ganz allgemein zu nehmen: alle Dinge sind ein Urtheil, d. h. sie sind Einzelne, welche eine Allgemeinheit oder innere Natur in sich sind; oder ein Allgemeines, das vereinzelt ist; die Allgemeinheit und Einzelheit unterscheidet sich in ihnen, aber ist zugleich identisch," Encyclop. I, § 167. Nach Kuno Fischer ist das Urtheil „der Begriff als das Subject seiner Prädicate;" er behauptet, die hegelsche Logik und die formale hätten sich bei der Lehre vom Urtheil in einander verwirrt und in dieser Verwirrung habe jene Lehre keineswegs an Klarheit und Einfachheit gewonnen. Nach Herbart unterscheidet das Urtheil über die Verknüpfbarkeit der gegebenen Begriffe. Im Anschluss an seine Definition des Begriffs (§ 29) erklärt Ritter: „Die Verbindung von Subject und Prädicat, welche dem thätigen Dinge eine veränderliche Thätigkeit beilegt, ist ein Urtheil; im Urtheil wird die Möglichkeit veränderlicher Thätigkeiten dargestellt." In Uebereinstimmung hiermit beantwortet sich nach Trendelenburg die aufgeworfene Frage: „Welches sind die Formen, die den Grundverhältnissen des Seins, d. h. der Thätigkeit und Substanz, im

Denken entsprechen," dahin, dass eben die Elemente des Urtheils diese Formen sind. Es ist natürlich, dass sich die verschiedenen Meinungen über das Wesen des Urtheils nach den verschiedenen Ansichten vom Wesen des Begriffs richten; confr. § 29.

§. 38.

Da das Urtheil das subjective Abbild objectiv realer Verhältnisse ist, so folgt daraus, dass eigentlich sämmtliche Urtheile positive sind. Denn, wie verschieden die Verhältnisse und Beziehungen im Gebiete des Seins auch beschaffen sein mögen, dieselben finden im Urtheil immer ein Abbild, dem sie in Wahrheit entsprechen. Es liegt indess in der Natur des den mannigfaltigen Verhältnissen des Seins entsprechenden urtheilenden Denkens, dass im Gebiete der Urtheile selbst eine grosse Verschiedenheit herrscht. Die Darstellung muss darauf bedacht sein, sich in der Lehre vom Urtheil einer möglichst grossen Einfachheit und Uebersichtlichkeit zu befleissigen. Dem entsprechend betrachten wir:

I. Das einfache und plurale Urtheil; (Quantität.)

II. Die Urtheile a priori und a posteriori, oder die Genesis der Urtheile.

III. Die Negation; (Qualität.)

IV. Die Modalität.

V. Die Relation.

Ueber die bekannte, für die formale Logik massgebende, Eintheilung Kants vergleiche § 13. Hegel's Eintheilung ergiebt sich aus dem vorhergehenden §. Ueberweg unterscheidet zunächst einfache und zusammengesetzte Urtheile. Die Verhältnisse der ersteren sind: a) das prädikative, oder das Verhältniss von Subject und Prädicat. Dieses befasst unter sich α) das Verhältniss des Dinges zur Thätigkeit, oder zum Leiden; β) das Verhältniss des Dinges zur Eigenschaft als zur haftend gewordenen Thätigkeit; γ) das Verhältniss der Thätigkeit oder Eigenschaft zu der ihr anhaftenden näheren Bestimmung. b) Das Objectsverhältniss, oder das Verhältniss des Prädicats zu seinem Objecte. c) Das attri-

butive Verhältniss, welches eine Wiederholung des prädicativen, oft auch mittelbar eine Wiederholung des Objects-Verhältnisses ist. Das zusammengesetzte Urtheil besteht aus einfachen Urtheilen, die einander coordinirt oder subordinirt sind. Unsere nachfolgende Betrachtung wird das nähere Verständniss dieser Ausdrücke erschliessen. Lotze unterscheidet: a) das impersonale Urtheil, das kategorische Urtheil und den Satz der Identität; b) das particulare Urtheil, das hypothetische Urtheil und den Satz des zureichenden Grundes; c) das generelle Urtheil, das disjunctive Urtheil, das dictum de omni et nullo und das principium exclusi medii. Wir wollen nach unserer Eintheilung, um die Genesis der Urtheile zu erkennen, zunächst wissen, wie das, was entsteht, im Allgemeinen beschaffen ist. Bei der Betrachtung der Entstehung der Urtheile werden wir durch die synthetischen Urtheile von selbst auf die Verneinung, und damit auf die Qualität überhaupt geführt. Dieser aber reiht sich die Modalität und die Relation der Urtheile naturgemäss an.

VIII. Capitel.

Das einfache und plurale Urtheil; (Quantität).

§. 39.

Im einfachen Urtheil ist das Subject eine einheitliche, keine Vielheit von Objecten umfassende Vorstellung; dieselbe ist in der Anschauung unmittelbar als Einheit gegeben, während die Prädicatsvorstellung auf innerlicher Reproduction beruht. Indem nun beide Vorstellungen mit Bewusstsein verknüpft werden, vollzieht sich der Akt des einfachsten Urtheilens, d. h. des Benennungsurtheils. Bei dem Urtheile: „dies ist ein Baum“ habe ich die Anschauung des Baumes unmittelbar vor mir; dabei reproducire ich dasselbe Bild aus meiner Erinnerung und erkläre Beides für identisch. Von diesem einfachsten und unmittelbarsten Urtheil ist das im II. Buche, Theil I, entwickelte begriffliche Erkennen wohl zu

unterscheiden; letzteres beruht auf dem Zusammenfassen der wesentlichen Merkmale, ersteres auf unmittelbarer Anschauung.

§. 40.

Das Prädicat im einfachen Urtheil kann ein Verbum oder Adjectiv sein. Der Schnee ist weiss; der Schnee schmilzt. Hierbei drückt das Urtheil zunächst aus, dass das Subject mit seiner Eigenschaft, resp. Thätigkeit nothwendig verbunden ist. Es bringt aber auch ferner die bestimmte Thätigkeit und Eigenschaft mit der Vorstellung solcher Thätigkeit und Eigenschaft überhaupt in Beziehung. Es wird das einfach durch die Betonung verdeutlicht: der Schnee ist weiss; der Schnee schmilzt; — der Schnee ist weiss; der Schnee schmilzt. Das eine Eigenschaft oder Thätigkeit ausdrückende Prädicat ist das Allgemeine, welchem die Eigenschaft oder Thätigkeit des Subjects, nicht das Subject selbst, unterstellt wird. — Die zuletzt genannten Urtheile unterscheiden sich dadurch von den blossen Benennungsurtheilen, (§ 39) dass in ihnen sowohl das Allgemeine, als auch das Besondere die Veranlassung zum Vollzuge des Urtheils geben kann. Das Weisse überhaupt kann mich veranlassen, das Einzelne, was weiss ist, aufzusuchen; ich kann dann in die Lage kommen, urtheilen zu müssen: dies ist weiss, ohne das Subject genauer zu kennen. Dasselbe gilt von den eine Thätigkeit ausdrückenden Prädicaten.

§. 41.

Das zuletzt Entwickelte führt uns auf diejenigen Urtheile, deren Subjecte Impersonalien sind: Es blitzt, es schneit, es regnet. Hierbei wird eine unmittelbar gegenwärtige Vorstellung mit einer reproducirten verknüpft; allein das Ding, von dem die Thätigkeit ausgeht, bleibt dabei verborgen und wird eben desshalb als ein unbestimmtes Etwas vorgestellt. Wo irgend eine Thätigkeit oder Eigenschaft hervortritt, da verlangt das urtheilende Denken das Subject, von dem die Thätigkeit ausgeht, das Ding, an dem die Eigenschaft haftet.

§. 42.

Urtheile, deren Prädicate Verben oder Adjectiva, deren Subjecte aber Abstracta sind, setzen das Eigenschafts- oder Thätigkeitsurtheil stillschweigend voraus. In den Urtheilen: der Gang ist schleppend, das Grün ist dunkel, wird vorausgesetzt, dass ein Wesen geht und dass ein Ding grün ist. Das Urtheil besteht darin, dass die Thätigkeit oder Eigenschaft mit ihrer Modification verknüpft wird. Dem Dinge wird das Prädicat nur mit Rücksicht auf eine bestimmte Thätigkeit oder Eigenschaft beigelegt: der Gang des Thieres ist schleppend; das Grün des Tuches ist dunkel.

§. 43.

Einfache Urtheile sagen ferner eine Relation von einem Dinge aus. Hierbei wird zunächst die allgemeine Relationsvorstellung mit der objectiv gegebenen verknüpft. Die Ausdrücke: rechts, links, vorn, hinten, setzen voraus, dass die allgemeine Ortsbezeichnung durch das urtheilende Subject bereits Statt gefunden hat. Das Urtheil: Deutschland liegt hier, hat nur dann eine Bedeutung, wenn die allgemeine Vorstellung von der geographischen Lage Europas, resp. von der Oberfläche der Erde überhaupt zuvor gegeben ist. Dieselben Erwägungen finden Statt bei dem Urtheil: der Reiter ist auf dem Pferde. Da nun ferner die Relation eine doppelte Beziehung involvirt, nämlich einmal die Beziehung zu demjenigen, was das Relationswort näher bestimmt und dann zu dem Subjecte, von dem die Relation überhaupt ausgesagt wird, so giebt es bei den Relationsurtheilen ausser der bereits genannten noch zwei andere Verknüpfungen. Bei dem zuletzt angeführten Urtheile wird das Relationswort „auf" durch „dem Pferde" näher bestimmt, während das Subject der Relation durch „Reiter" bezeichnet wird. Dasselbe gilt von den causalen Relationen bei Sätzen mit transitiven Verben; z. B. der Stier stösst den Baum (gegen den Baum). Hier wird zunächst die allgemeine Relationsvorstellung des Stossens mit der objectiv gegebenen näher verknüpft; sodann wird

das Stossen mit dem Objecte, auf das es sich richtet, und mit dem Subjecte, von dem es ausgeht, in nähere Beziehung gesetzt.

§. 44.

Die einfachen Urtheile beschäftigen sich mit einzelnen Dingen. Diesen aber haftet in Bezug auf ihr Dasein, ihre Eigenschaften, Thätigkeiten und Relationen die Zeit an. Eben desshalb ist das, was die einfachen Urtheile aussagen, nur zeitlich gültig. Dieser Umstand thut indess der objectiven Gültigkeit der Urtheile keinen Abbruch; denn das gesammte Sein der Dinge steht unter den Gesetzen des Raumes und der Zeit. Diese Gesetze aber finden in der äussern und innern Wahrnehmung des urtheilenden Subjectes ihr ideelles Abbild; confr. Ueberweg, § 44.

§. 45.

Das im letzten § Bemerkte findet keine Anwendung auf diejenigen Urtheile, deren Subject von der Einzelvorstellung abstrahirt und das Einzelne in unbestimmter Allgemeinheit ins Auge fasst. Dadurch, dass diese Urtheile das einzeln Existirende ausser Acht lassen, werden sie der Zeit entrückt und sind allgemein gültig. Hierbei bekommt das Praesens die Bedeutung einer fortwährenden Gegenwart. Das Beispiel: der Himmel ist blau, drückt zugleich den Unterschied zwischen diesen Urtheilen und den so eben genannten aus; jene sind erzählende, diese erklärende Urtheile.

§. 46.

Die pluralen Urtheile entstehen dadurch, dass dasselbe Prädikat an einer Reihe von Subjecten wiederholt wird. Der Mensch, das Pferd und der Löwe sind lebende Wesen. A und B und C sind P. Bei Urtheilen von der Form: Mehrere N sind P lässt sich die Anzahl der Subjecte in einen sprachlichen Ausdruck zusammenfassen: particuläre Urtheile: Viele Planeten sind sichtbar; viele Menschen sind kurzsichtig. Die partikulären Urtheile unterscheiden sich da-

durch von den pluralen, dass sie, nicht wie diese, bloss eine Anzahl von Subjecten unter ein bestimmtes Prädikat zusammenfassen, sondern vielmehr eine Ausnahme constatiren, oder ein allgemeines Urtheil vorbereiten. Die Urtheile z. B., einige Menschen verwechseln die Farben, einige Menschen werden blind geboren, zeigen an, dass die Verwechslung der Farben und das Blindgeborensein eine Ausnahme von der Regel ist, während das Urtheil: einige Fixsterne bewegen sich, bereits auf das andere: alle Fixsterne bewegen sich, hindeutet.

§. 47.

Die allgemeinen Urtheile (Alle N sind P) setzen entweder eine bestimmte, zählbare Anzahl einzelner Existenzen voraus und sind dann von empirischer Allgemeinheit, oder die Menge des Einzelnen wird als unbegrenzt gedacht und das Urtheil als ein unbedingt allgemeines ausgesprochen. Als Beispiele mögen folgende Urtheile gelten: Alle Schaafe sind im Stalle; alle Gäste sind erschienen; hierbei wird die Anzahl der Schaafe und Gäste als bekannt vorausgesetzt. Diese Voraussetzung kann indess auch fehlen; es genügt, dass das Prädicat auf Jedes bezogen wird, z. B. alle Menschen sind in Pompeji verschüttet. Dagegen: Alle Thiere empfinden; alle Körper sind ausgedehnt. Hier wird mit absoluter Allgemeinheit ausgesprochen, dass, was ein Thier ist, empfindet, was ein Körper ist, ausgedehnt sein muss.

§. 48.

Aristoteles unterscheidet das allgemeine, particulare und unbestimmte Urtheil; *ἀδιόριστος*. Kant unterscheidet gemäss den drei Kategorien der Quantität: allgemeine, besondere und einzelne Urtheile. „Die einzelnen Urtheile sind der logischen Form nach im Gebrauche den allgemeinen gleich zu schätzen; in dem einzelnen Satze: Cajus ist sterblich, kann auch so wenig eine Ausnahme stattfinden, als in dem allgemeinen: Alle Menschen sind sterblich. Denn es giebt nur einen Cajus;“ Hartenst. VIII, 99. Diese Ansicht Kant's wird von Herbart genauer dahin bestimmt, dass die Gleich-

schätzung nur bei einem bestimmten Subjecte Statt habe; wird dem Subjecte durch den unbestimmten Artikel die Bedeutung eines allgemeinen Ausdrucks vindicirt, dann sollen dergleichen Urtheile vielmehr zu den particularen zu rechnen sein. Lotze versteht unter particularen Urtheilen die quantitativ bezeichneten Urtheile überhaupt; Logik, 79. Sigwart betrachtet zuerst die einfachen Urtheile; die pluralen kommen nach Darstellung der Entstehung der Urtheile und der Negation zur Besprechung; confr. Logik I, § 9 ff.; § 26 ff.

Nachdem wir nun die im Urtheil enthaltene Aussage näher zergliedert, analysirt haben, fassen wir zunächst die Entstehung des Urtheils ins Auge, um hierdurch die in der Bildung von Urtheilen sich kund gebende Denkthätigkeit genauer kennen zu lernen.

IX. Capitel.

Urtheile a priori und a posteriori; analytische und synthetische Urtheile.

§. 49.

Urtheile a posteriori, oder Erfahrungsurtheile, setzen weiter Nichts voraus, als den aus der Wahrnehmung herstammenden Inhalt. Urtheile a priori sind solche, welche jenen Inhalt derart bestimmen, dass die Gründe dieses Bestimmens nicht aus der Erfahrung, sondern aus der menschlichen Erkenntnissthätigkeit stammen. Die zuerst genannten Urtheile vollziehen sich auf empirischem Wege, indem die in ihnen verknüpften Vorstellungen des Subjects und Prädicats einfach aus der Erfahrung aufgenommen und mit dem Bewusstsein objectiver Gültigkeit ausgesprochen werden; nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu. Die apriorischen Urtheile werden vollzogen, indem die Verbindung von Subject und Prädicat in ihrer objectiven Nothwendigkeit nicht auf Grund der

Erfahrung, sondern auf Grund eines der Erfahrung vorausgehenden, im Denken gründenden Factors geschieht.

§. 50.

Aus der im vorhergehenden § gemachten Unterscheidung ergiebt sich auch das Wesen der analytischen und synthetischen Urtheile. Analytische Urtheile entstehen dadurch, dass eine Gesammtvorstellung in ihre Theile zerlegt, analysirt wird; hierbei sind die Glieder des Urtheils in jener Vorstellung bereits auf versteckte Weise enthalten. Synthetische Urtheile beruhen auf einer solchen Combination von Vorstellungen, dass diese nicht die einfache Analysis einer Gesammtvorstellung, sondern vielmehr das Product des urtheilenden Denkens ist. Eben dieses fügt nicht unmittelbar zusammengehörige Vorstellungen derart zusammen, dass sich dieselben dennoch zu einem objectiv wahren Urtheil verbinden. Da das Urtheil das subjective Abbild objectiv realer Verhältnisse ist, so sind mit Rücksicht hierauf alle Urtheile synthetisch; aus demselben Grunde sind sämmtliche analytische Urtheile a priori.

§. 51.

Das in § 49 und 50 Entwickelte betrifft die Entstehung der Urtheile. Urtheile a posteriori entstehen aus der Erfahrung; Urtheile a priori haben ihren Ursprung im menschlichen Erkenntnissvermögen. Ferner: Analytische Urtheile lösen den erfahrungsmässig gegebenen Stoff der Erkenntniss einfach in die einzelnen Bestandtheile auf; synthetische Urtheile dagegen entstehen durch das urtheilsmässige Verknüpfen solcher Vorstellungen, welche nicht durch einfache Analysis, sondern durch die Urtheilsfähigkeit des Denkens verbunden werden, indem letztere den Grund der objectiven Wahrheit der Verbindung enthält. Damit soll indess nicht gesagt sein, dass diese Verschiedenheit der Urtheile den grösseren oder geringeren Grad der Wahrheitserkenntniss involvirt. Das würde sich nur behaupten lassen auf Grund des Empirismus, oder des absoluten Idealismus. Er-

sterer nämlich beschränkt die Möglichkeit der Erkenntniss auf die Erfahrung, während letzterer den Stoff der Erfahrung von dem apriorischen Elemente der Erkenntniss abhängig macht; jener urtheilt analytisch auf Grund der Induction, dieser urtheilt synthetisch auf Grund der Deduction, indem er den Dingen die Gesetze der Entwicklung a priori vorschreibt. In Wahrheit liegt die Sache so, dass die zuletzt betrachteten Urtheile nur in ihrer Verbindung wahre Erkenntniss erwirken. Nehme ich das Urtheil: Eis schmilzt, so ist dasselbe ein analytisches Urtheil, wenn der Einfluss der Naturverhältnisse auf das Eis schon in den Begriff des Eises mit aufgenommen ist; ist das nicht der Fall, dann ist dasselbe Urtheil synthetisch. Dasselbe gilt z. B. von dem Urtheil: die Erde bewegt sich um die Sonne; für den Schüler ist dieses Urtheil entschieden synthetisch, während es sich für den Gebildeten zum analytischen Urtheile umwandelt. Wie sich demnach einerseits zwischen synthetischen und analytischen Urtheilen keine feste Grenze ziehen lässt, so ist andrerseits zu constatiren, dass die Urtheile a priori und a posteriori stets zusammenwirken. Was von der Unabtrennbarkeit der intellectuellen Function von der organischen gilt, dasselbe gilt von den zuletzt genannten Urtheilen. Diese für die Logik so überaus wichtige Frage, will indess vor Allem durch den Blick auf die Geschichte erläutert sein.

§. 52.

Aristoteles versteht unter Erkenntniss a priori die Erkenntniss aus den Ursachen; unter Erkenntniss a posteriori diejenige aus den Wirkungen. Diese Unterscheidung bleibt massgebend bis auf Kant. Kant verlangt eine Erkenntniss, welche schlechterdings von aller Erfahrung unabhängig ist. Da er diese Erkenntniss nur durch synthetische Urtheile a priori gewinnen zu können glaubt (§ 13), so wird die auf Erfahrungsurtheilen beruhende Erkenntniss verworfen. Damit begeht Kant, abgesehn von Anderem, den Fehler, den Dingen das apriorische Element vollständig abzusprechen. Kant's Prinzip führt zu dem Resultat, dass nur die Erscheinungen,

nicht aber das Wesen derselben, d. h. das Ding an sich, erkannt werden können. Dadurch werden die Fähigkeiten des Verstandes, welcher im Stande zu sein glaubt, der Natur ihre Gesetze vorschreiben zu können, vollständig illusorisch; denn das eigentliche Feld der Erkenntniss bleibt verschlossen und spricht der vermeintlichen Allmacht des Denkens Hohn. Der Unterschied zwischen analytischen und synthetischen Urtheilen im Sinne Kant's hat seine tiefe Bedeutung; soll die Erkenntniss in Wahrheit objectiv gültig sein, dann muss das Denken als solches seinem innersten Wesen nach die Fähigkeit besitzen, die Vorstellungen so mit einander zu verknüpfen, dass die objective Wirklichkeit dieser Verknüpfung entspricht. Dass aber nun die Wirklichkeit vollständig vom Denken abhängig erscheint, oder mit andern Worten, dass an die Stelle des Nachdenkens das productive Denken (wenn auch nur in Beziehung auf die Ordnung und Regelmässigkeit der Natur) tritt, darin eben besteht die schroffe Einseitigkeit Kant's. Was die apriorischen Anschauungs- und Erkenntnissformen zu leisten vermögen, wird für das alleinige Gebiet irrthumsfreier Wahrheit ausgegeben; dasjenige, worauf sie sich nicht beziehn können, ist von diesem Gebiete ausgeschlossen. Jene Formen ermöglichen die Erkenntniss durch synthetische Urtheile a priori; aber die Objecte, an denen diese Urtheile vollzogen werden, haben das apriorische Element selbst an sich, insofern ihnen dasselbe immanent ist. Das Sein, die Verhältnisse und Beziehungen der Dinge finden desshalb ihre ideellen Abbilder in der Erkenntnissthätigkeit des menschlichen Denkens, weil dieselben Gesetze, welche dort der realen Entwicklung zu Grunde liegen, sich hier in ideeller Weise bethätigen. — Diese wichtigste aller Fragen, welche gegenwärtig die Philosophie beschäftigen, musste hier nothwendig kurz berührt werden, wenn auch nicht näher auf sie eingegangen werden kann. Auf Kant's Ansicht gehen besonders zurück: Hermann Cohen, Kant's Theorie der Erfahrung; Albert Lange, Geschichte des Materialismus.

Ueber den Empirismus vergleiche § 11. Hegel glaubt den Unterschied zwischen analytischen und synthetischen Ur-

theilen durch den Begriff der Entwicklung aufheben zu können. Der dialectische Fortgang, als das Gesetztsein der Idee, ist insofern analytisch, als nur das gesetzt wird, was der Idee immanent ist; der Fortgang ist aber auch synthetisch, weil in dem Begriffe der Unterschied noch nicht gesetzt war. Indess, so wichtig der Begriff der Entwicklung in Bezug auf die Urtheilsbildung auch sein mag, — derselbe kann nur dann ein wahrhaft inhaltsvoller sein, wenn zu dem Innern die äussern Bedingungen hinzutreten. Aus dem Begriffe der Gravitation lassen sich die astronomischen Erkenntnisse nur dann entwickeln, wenn die Massen und Entfernungen der Himmelskörper berücksichtigt werden. Schleiermacher lässt die Erkenntniss a priori und a posteriori stets zusammenwirken; ebenso erklärt er den Unterschied zwischen analytischen und synthetischen Urtheilen für einen fliessenden, relativen; nur soll dieser Unterschied in Bezug auf jedes einzelne, für sich gesetzte Subject bestehn bleiben. Nach Sigwart beruht die Gültigkeit synthetischer Urtheile auf der individuellen Thatsache der Anschauung; dabei wird die Synthesis vor dem Urtheile vollzogen; confr. § 40 ff.

§. 53.

Betreten wir, um ein Urtheil zu bilden, den analytischen Weg, suchen wir also durch Verdeutlichung und Vervollständigung der Subjectsvorstellung das Prädikat zu gewinnen, dann kann der Fall eintreten, dass unsere Versuche zu keinem Resultat führen. In diesem Falle gilt es, das, was die versuchte Analysis nicht zu Stande brachte, auf synthetischem Wege zu versuchen. Aber auch dieser Versuch kann scheitern und das Urtheil bleibt dann problematisch, oder die Negation tritt ein, d. h. das Bewusstsein, dass die Vorstellungscombination von der Wirklichkeit abweicht.

X. Capitel.

Die Verneinung (Qualität).

§. 54.

Während das bejahende Urtheil auf dem Bewusstsein beruht, dass das urtheilende Denken bei seiner Combination von Vorstellungen der realen Wirklichkeit entspricht, liegt dem negativen Urtheil das Bewusstsein zu Grunde, dass jene Uebereinstimmung nicht vorhanden ist. Die Negation setzt die Position voraus; denn die ursprünglichen Urtheile sind sämmtlich positiv, confr. § 38. Die Negation entsteht dadurch, dass der Versuch einer Urtheilsbildung verneint wird. Indem das menschliche Denken durch seine subjective Willkür, oder in seinem Streben nach Erkenntniss der Wahrheit, auf Einfälle, Vermuthungen und Behauptungen geräth, welche dem objectiv Gültigen widersprechen, wird es durch die Verneinung in die ihm durch die Natur der gegebenen Vorstellungen gesteckten Schranken zurückgewiesen. Die Verneinung des Urtheils: Weiss ist nicht schwarz, ist zunächst ein Urtheil über dieses falsche Urtheil; erst indirect richtet sich dieselbe auch auf das Subject, indem sie dieses als unverträglich mit dem ihm beigelegten Prädikate bezeichnet; confr. Sigwart, I, 121 ff.

§. 55.

Aristoteles theilt das einfache Urtheil in Bejahung und Verneinung; in jener wird ein Zusammensein, in dieser ein Auseinandersein ausgesagt. Kant unterscheidet nach den drei Kategorien der Qualität affirmative, negative und unendliche Urtheile; in letzteren ist die Negation nicht mit der Copula, sondern mit dem Prädicat verbunden. Dass „das Nichtsein nicht als eine Form dessen existirt, was ist," sagt auch Aristoteles: das Wahre und Falsche ist nicht in den Dingen, sondern im Denken. Dennoch aber soll die Trennung in den Dingen der Negation als Existenzform entsprechen. Trendelenburg sagt: „Die logische Negation wurzelt derge-

4*

stalt im Denken allein, dass sie sich rein und ohne Träger nirgends in der Natur finden kann." Indem die Negation den ganzen Urtheilsact für ungültig erklärt, behauptet sie eben, dass das urtheilende Denken dadurch fehlt, dass es sich von der objectiven Wirklichkeit entfernt und in rein subjectiver Weise verfährt.

§. 56.

Da das negative Urtheil das positive voraussetzt, so richtet es sich naturgemäss nach den verschiedenen Formen des letzteren. Wir haben in § 40 ff. gesehen, dass die positiven Urtheile zwei- und mehrfache Urtheilsverknüpfungen enthalten können (Urtheile, deren Prädikat Verb oder Adjectiv ist, Relationsurtheile etc.); nach diesen verschiedenen Verknüpfungen muss auch die Negation gedeutet werden. Das falsche Urtheil, d. h. die versuchte Behauptung eines Urtheils, kann eben, grammatisch betrachtet, alle Formen des Urtheils annehmen, denen sich dann die Negation dem jedesmaligen Sinne gemäss zu widersetzen hat. — Wird die Möglichkeit verneint, einem Subjecte ein Prädicat beizulegen, dann hat das seinen Grund entweder in einem Mangel, oder in einem Gegensatze: Diese Blume riecht nicht; diese Uhr geht nicht; dagegen: Das Thier ist keine Pflanze; das Kind ist kein Greis. — Dasselbe ist der Fall bei den verneinenden pluralen Urtheilen, welche von einer Mehrheit von Subjecten ein und dasselbe Prädikat verneinen. Wie nach § 47 die allgemeinen Urtheile entweder empirisch, oder unbedingt allgemein sind, so gilt dasselbe von den verneinenden Urtheilen.

§. 57.

Durch Verbindung der Qualität und Quantität der Urtheile unterscheidet man vier Arten derselben:

1) allgemein bejahende; alle S sind P;
2) partikular bejahende; ein Theil von S ist P;
3) allgemein verneinende; kein S ist P;
4) partikular verneinende; ein Theil von S ist nicht P.

Im vorhergehenden § ist bereits gesagt, dass die dritte

Classe dieser Urtheile der ersten folgt; ebenso ist schon früher hervorgehoben, dass die partikular bejahenden Urtheile im Unterschiede von den pluralen überhaupt entweder eine Ausnahme von der Regel constatiren, oder ein allgemeines Urtheil vorbereiten. Ersteres gilt auch von den partikular verneinenden Urtheilen: Einige Menschen hören und sprechen nicht; einige Menschen sehen nicht. Aehnlich verhält es sich mit folgenden Urtheilen: Einige Schüler sind nicht in der Schule; einige Gäste sind nicht erschienen. Diese Urtheile werden der Reihe nach mit den Buchstaben **a, i, e, o** bezeichnet; die beiden ersten Vocale stammen aus affirmo, die beiden letzten aus nego.

§. 58.

Contradictorisch entgegengesetzte Urtheile sind solche, von denen das eine das Nämliche bejaht, was das andre verneint. So sind z. B. in § 57 die Urtheile a und o contradictorisch entgegengesetzt, weil die allgemeine Bejahung keine partikulare Verneinung duldet; dasselbe gilt von den Urtheilen e und i, weil die allgemeine Verneinung die partikulare Bejahung ausschliesst. Urtheile, welche in Bezug auf Bejahung und Verneinung am Weitesten von einander abstehn, heissen conträr entgegengesetzt; so die Urtheile a und e; denn die allgemeine Bejahung ist von der allgemeinen Verneinung am Weitesten entfernt. Von subconträren Urtheilen ist das eine ein partikular bejahendes, das andre in Bezug auf denselben Inhalt ein partikular verneinendes. Urtheile, von denen das eine ein Prädikat auf den ganzen Umfang des Subjectes bejahend oder verneinend bezieht, das andre dagegen dasselbe Prädikat auf einen Theil jenes Umfanges beschränkt, heissen subaltern. Aristoteles hat für die im vorhergehenden § angeführten Urtheilsformen folgende Beispiele: Jeder Mensch ist gerecht = a; nicht jeder Mensch ist gerecht = o; jeder Mensch ist ungerecht = e; nicht jeder Mensch ist ungerecht = i. Sigwart behauptet, dass die von Aristoteles herrührende oben erwähnte contradictorische Entgegensetzung der Urtheile auf Falsches führe, wenn nicht der

Unterschied zwischen empirisch- und unbedingt allgemeinen Urtheilen festgehalten werde. Das Hauptgewicht soll nicht darauf liegen, ob dem ganzen Umfange, oder einem Theile desselben das Prädikat zukomme, sondern darauf, ob die Verknüpfung des Prädikats mit dem Subjecte nothwendig, oder möglich sei.

§. 59.

Der Satz des Widerspruchs richtet sich auf das Verhältniss eines positiven Urtheils zu dessen Verneinung; er lautet: contradictorisch entgegengesetzte Urtheile können nicht beide wahr, sondern das eine oder andere muss falsch sein; ist das eine wahr, dann ist das andre falsch. Das bejahende Urtheil constatirt unserer Definition gemäss die Uebereinstimmung der Vorstellungscombination mit der realen Wirklichkeit; also muss die Verneinung falsch sein. Das verneinende Urtheil constatirt, dass die Vorstellungscombination sich mit der Wirklichkeit nicht deckt; also ist die Bejahung falsch. — Dass der Inhalt eines jeden Dinges nur als sich selbst gleich gedacht werden darf, drückt der Satz der Identität aus. A = A; d. h. jedes Ding ist, was es ist. Damit zusammen hängt der Grundsatz der Einstimmigkeit: A, welches B ist, ist B, d. h. jedes im Subjectsbegriffe liegende Merkmal kann demselben als Prädikat beigelegt werden. Wie der Satz der Identität in kategorischer Urtheilsform ausdrückt, dass jedes Ding nur als sich selbst gleich gedacht werden darf, so besagt der Satz des Widerspruchs in negativer Urtheilsform, dass von zwei sich widersprechenden Urtheilen nur eins wahr sein kann.

§. 60.

Der Satz der Identität findet sich zuerst bei Parmenides (§ 5): oportet hoc dicere et cogitare, id, quod sit, esse. Bei demselben Philosophen finden sich die ersten Andeutungen des Satzes vom Widerspruch; denn dadurch, dass neben den Satz: nur das Sein ist, jener andere gestellt wird: das Nichtsein ist nicht, wird verneint, dass zwei sich widersprechende

Urtheile beide wahr sein können. Plato unterscheidet die Welt der ewigen, unwandelbaren Ideen von der Welt der sinnlichen Dinge: Er will den Gegensatz zwischen der Lehre des Heraklit und der der Eleaten aufheben; Poetter, I, § 40 ff. Die sinnlichen Dinge sind nie ohne das Entgegengesetzte; sie sind in unablässigem Wechsel begriffen, also in jedem Augenblick Sein und Nichtsein zugleich. Das wahre Wissen richtet sich auf die Ideenwelt als das wahrhaft Seiende, und besteht darin, dass das Seiende als seiend erkannt wird. Der Ausspruch Plato's im Phaedon, „dass das Entgegengesetzte sein Entgegengesetztes niemals werden will, weder das in uns, noch das in der Natur," drückt nicht den contradictorischen, sondern den conträren Gegensatz aus. Der Widerspruch in den Dingen wird hauptsächlich darin gefunden, dass dieselben fortwährend ihre Prädikate wechseln. Im Euthydem wird die Frage aufgeworfen: „dünkt dich nun möglich, dass irgend Etwas das, was es ist, zugleich auch nicht sei?" Aristoteles drückt den Satz der Identität aus in den Worten: „Was wahr ist, das muss nothwendigerweise in jeder Hinsicht mit sich übereinstimmen." Den Satz des Widerspruchs enthält die Formel: „Es ist unmöglich, dass dem Nämlichen das Nämliche in der nämlichen Beziehung zugleich zukomme und nicht zukomme." Dieser metaphysischen Fassung des Widerspruchs correspondirt die logische: „Es ist unmöglich, dass widersprechende Aussagen zugleich wahr sein können." — Aristoteles hat zwar den Satz des Widerspruchs keineswegs als die Hauptbasis der logischen Erkenntniss betrachtet; seine Lehre bleibt indess, abgesehn von einzelnen Widersprüchen, im späteren Alterthum und im Mittelalter die herrschende.

§. 61.

In der Schule des Leibnitz wird der Satz der Identität und des Widerspruchs an die Spitze der Logik gestellt. Locke verwirft den zuletzt genannten Satz, weil er in demselben keine Frucht für das Denken zu entdecken vermag. Nach Kant ist durch den Satz des Widerspruchs und der

Identität die innere Möglichkeit einer Erkenntniss für problematische Urtheile bestimmt; Hartenst. VIII, 53. Die formale nachkantische Logik versteht unter dem Satze der Identität die blosse Uebereinstimmung des Denkens mit sich selbst, also nicht mit dem Sein und macht den Satz in diesem ziemlich nichtssagenden Sinne zum Fundamente der gesammten Logik. „Der Satz des Aristoteles betrifft das Verhältniss eines bejahenden und eines verneinenden Urtheils, bei ihm widerspricht ein Urtheil dem andern; der spätere Satz betrifft das Verhältniss von Subject und Prädikat in einem einzigen Urtheil, das Prädikat widerspricht dem Subject. Aristoteles erklärt das eine Urtheil für falsch, wenn ein anderes wahr ist; die Späteren erklären ein Urtheil für sich und absolut für falsch, weil das Prädikat dem Subjecte widerspricht;" Sigwart. Schleiermacher will den Satz der Identität auf Identität des Gedachten und des Seins als Form des Wissens gedeutet wissen. Hegel betrachtet den Satz des Widerspruchs als die negative Form des Satzes der Identität: „Der Satz der Identität lautet: Alles ist mit sich identisch; A = A; und negativ: A kann nicht zugleich A und nicht A sein. Dieser Satz, statt ein wahres Denkgesetz zu sein, ist Nichts, als das Gesetz des abstracten Verstandes. Die Form des Satzes widerspricht ihm schon selbst, da ein Satz auch einen Unterschied zwischen Subject und Prädikat verspricht, dieser aber das nicht leistet, was seine Form fordert." „Der Grund ist die Einheit der Identität und des Unterschiedes; die Wahrheit dessen, als was sich der Unterschied und die Identität ergeben hat, die Reflexion = in = sich, die ebenso sehr Reflexion = in = Anderes und umgekehrt ist;" Encyklop. I, § 111. Dagegen vergleiche besonders Trendelenburg, log. Unters. I, Seite 30 ff. Nach Herbart lautet der Satz des Widerspruchs: „Entgegengesetztes ist nicht einerlei." Es liegt in der Natur des herbartschen Systems, dass der Satz des Widerspruchs nicht bloss festgehalten, sondern so viel wie möglich überspannt wird; sogar die Vereinbarkeit mehrerer Prädikate in einem Subjecte soll durch den Satz ausgeschlossen werden, damit das Ding mit wechselnden

Eigenschaften seine Widersprüche behält. Ueberweg sagt: „Hegel überträgt, was von dem conträren Gegensatze gilt, auf den contradictorischen, Herbart, was von diesem gilt, auch auf jenen."

§. 62.

Der Grundsatz des ausgeschlossenen Dritten bezieht sich auf zwei contradictorisch entgegengesetzte Urtheile. Da nämlich von diesen das eine oder andere nothwendig wahr sein muss, mithin das Falschsein des einen das Wahrsein des andern einschliesst, so ist die Wahrheit eines dritten oder mittleren Urtheils unmöglich. Demnach kann die Antwort auf ein und dieselbe in demselben Sinne verstandene Frage nur Ja oder Nein sein; die Antwort: Weder Ja noch Nein, ist unzulässig. Der in Rede stehende Satz setzt vor Allem eine vernünftige Fragestellung voraus; diese aber ist nur möglich bei strengem Festhalten an dem Wesen der Bejahung und Verneinung. Jene beruht auf der Uebereinstimmung des Urtheils mit der objectiven Wirklichkeit, diese auf dem Bewusstsein der Abweichung des im Urtheil Behaupteten von dem objectiv Wirklichen. Die Fragestellung darf also nicht auf dem Spiel der das wahre Sein der Dinge ausser Acht lassenden Phantasie beruhn; sie muss vielmehr von dem logisch geschulten Denken ausgehn, welches nur dasjenige urtheilsmässig zu verknüpfen sucht, was irgendwie begrifflich zusammengehört. Dabei ist zu beachten, dass sich der Satz seinem eigentlichen Sinne nach auf contradictorisch entgegengesetzte Urtheile bezieht, nicht aber darauf, dass einem Subjecte von zwei contradictorisch entgegengesetzten Prädikaten jedesmal eins zukommen müsse; confr. § 58. Lotze sagt zwar mit Recht: „Der Satz des ausgeschlossenen Dritten oder des exclusi tertii inter duo contradictoria behauptet nichts, als: Von zwei Prädikaten, welche für ein Subject S contradictorische sind, hat S immer das eine mit Ausschluss des andern, und wenn es das eine nicht hat, so hat es nothwendig das andre mit Ausschluss jedes dritten," Logik, 96; aber dabei wird stillschweigend vorausgesetzt, dass an demselben

Subject zwei contradictorische Urtheile bereits vollzogen sind. Nur durch dieses Urtheilen, d. h. durch das Wählen der Prädikate mit fortwährender Berücksichtigung des Subjects bleibt das Denken vor dem „Hinauslangen ins Blaue hinein“ bewahrt. —

§. 63.

Plato stellt zwischen die Ideen als das wahrhaft Seiende und die Materie, d. h. den Raum, als das Nichtseiende die sinnlichen Dinge; Poetter I, § 47 ff. Aristoteles dagegen kennt nur zwei Prinzipien, nämlich die Form und den Stoff, das Wirkliche und das Mögliche, welche sich gegenseitig zur Einheit der Substanz durchdringen. Hier wird also das Mittlere zwischen den beiden Gliedern des Gegensatzes verworfen, worin sich der Ursprung des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten bekundet. Wolff lehrt: propositionum contradictoriarum altera necessario vera; inter contradictoria non datur medium. Kant lehrt: „Auf den Satz des ausschliessenden Dritten gründet sich die logische Nothwendigkeit eines Erkenntnisses; — dass nothwendig so und nicht anders geurtheilt werden müsse, d. h. dass das Gegentheil falsch sei, für apodiktische Urtheile.“ „Anstatt nach dem Satz des ausgeschlossenen Dritten zu sprechen, wäre vielmehr zu sagen: Alles ist entgegengesetzt. Es giebt in der That nirgends, weder im Himmel noch auf Erden, weder in der geistigen noch in der natürlichen Welt ein so abstractes Entweder — Oder, wie der Verstand solches behauptet;“ Hegel, Encyklop. I, § 119. Dagegen lässt Kuno Fischer dem Satze vom ausgeschlossenen Dritten sein Recht widerfahren. Herbart hält an der Bedeutung desselben streng fest; conf. Drobisch, § 60. Ueber die bestrittene Wahrheit unseres Satzes verbreitet sich ausführlich Ueberweg, Logik § 78. Sigwart schiebt zwischen den Satz des Widerspruchs und des ausgeschlossenen Dritten die doppelte Verneinung, welche gleich ist der verstärkten Bejahung. —

Es ist zu beachten, dass die in Rede stehenden Sätze nur bei contradictorisch entgegengesetzten Urtheilen

Geltung haben, nicht bei conträren. Hier können beide Urtheile falsch sein, wobei man an die kantischen Antinomien denken mag; oder der Satz des zwischen conträren Gegensätzen in der Mitte liegenden dritten kann zur Anwendung kommen. Beide Sätze können aber auch wahr sein, indem der Satz der Vermittlung auf sie Anwendung findet.

§. 64.

Wir haben in § 53 gesehn, dass bei unseren Urtheilsverknüpfungen die Frage nach der objectiven Gültigkeit der Urtheile auch eine offene bleiben kann und mithin das Urtheil ein problematisches ist. Nachdem wir nunmehr das Wesen der Negation näher kennen gelernt haben, richten wir unsere Aufmerksamkeit auf jenen Punkt und werden damit auf die Modalität der Urtheile überhaupt geführt.

XI. Capitel.

Die Modalität der Urtheile.

§. 65.

Der Modalität nach sind die Urtheile problematisch, assertorisch, oder apodiktisch. Das problematische Urtheil bringt die Entscheidung, ob die Vorstellungscombination mit der objectiven Wirklichkeit übereinstimmt, nicht zur Gewissheit. Demgemäss ist nach unserer Definition (§ 36) das problematische Urtheil eigentlich kein Urtheil; es ist nur insofern ein Urtheil, als es aussagt, dass der Urtheilende in Bezug auf die zu beantwortende Frage ungewiss ist. Das assertorische und apodiktische Urtheil drücken beide die Uebereinstimmung des im Urtheil Ausgesprochenen mit der objectiven Wirklichkeit aus. Sie unterscheiden sich dadurch von einander, dass ersteres diese Uebereinstimmung auf Grund unmittelbarer Gewissheit, letzteres auf Grund vermittelter Gewissheit, d. h. auf Grund des Beweises ausspricht.

§. 66.

Die gegebene Eintheilung der Urtheile nach der Modalität beruht auf dem Satze des *Aristoteles*: *πᾶσα πρότασίς ἐστιν ἢ του ὑπάρχειν ἢ τοῦ ἐξ ἀνάγκης ὑπάρχειν ἢ τοῦ ἐνδέχεσθαι ὑπάρχειν.* *Kant* erklärt: „Dieses Moment der Modalität zeigt also nur die Art und Weise an, wie im Urtheil etwas behauptet, oder verneint wird; ob man über die Wahrheit oder Unwahrheit eines Urtheils nichts ausmacht, wie in dem problematischen Urtheile: die Seele des Menschen mag unsterblich sein; — oder ob man darüber etwas bestimmt, wie in dem assertorischen Urtheile: die menschliche Seele ist unsterblich; oder endlich, ob man die Wahrheit eines Urtheils sogar mit der Dignität der Nothwendigkeit ausdrückt, wie in dem apodiktischen Urtheile: die Seele des Menschen muss unsterblich sein. Diese Bestimmung der bloss möglichen oder wirklichen oder nothwendigen Wahrheit betrifft also nur *das Urtheil selbst*, keineswegs die Sache, worüber geurtheilt wird;" Hartenstein VIII, 106. — Was von der Qualität der Urtheile gesagt wurde, dass nämlich die Negation lediglich in unserm Denken vollzogen werde, eben das gilt auch von der Modalität. Die verschiedenen Grade der Gewissheit sind nur in unserer Erkenntnissthätigkeit, ohne das Sein der Dinge irgendwie zu berühren. Neben dieser *subjectiven* Entscheidung über die Möglichkeit resp. Nothwendigkeit des Urtheils in Beziehung auf das wirkliche Sein der Dinge, giebt es indess auch eine *objective* Möglichkeit, resp. Nothwendigkeit.

§. 67.

Nothwendigkeit *in objectivem Sinne* wollen die unbedingt allgemeinen Urtheile ausdrücken; confr. § 47. Diese Nothwendigkeit hat ihren Grund theils in dem innern Wesen, theils in der äussern Causalität. Das innere Wesen ist der einheitliche, beharrliche Grund, welcher die Eigenschaften oder Thätigkeiten eines Dinges prinzipiell nothwendig macht; man denke hierbei an die Monaden des Leibnitz. Die äussere Causalität beruht auf dem Gesetz, wonach die Veränderung

eines Dinges die Veränderung eines andern Dinges nothwendig voraussetzt, wonach also das gesammte Sein der Dinge unter dem Gesichtspunkte der gegenseitigen Abhängigkeit von einander zu betrachten ist. Eben dadurch, dass die allgemeinen Gesetze, unter denen das Einzelne steht, erkennbar sind, ist die reale Nothwendigkeit erkennbar. Urtheile, welche eine derartige Nothwendigkeit enthalten, werden ausgesprochen vermittelst der Verba: müssen nothwendig sein etc.

§. 68.

Wahrhaft entgegengesetzt ist der realen Nothwendigkeit nur die Freiheit. Diese aber herrscht lediglich im Reiche freier Subjecte, welche der Nothwendigkeit entrückt sind. Hier beruht die Macht, Etwas zu thun oder nicht zu thun, Etwas so oder anders zu thun, auf der freien Entscheidung des Willens. Aber auch im Gebiete des Unfreien, Nothwendigen, herrscht eine gewisse Freiheit, insofern das unfreie Ding in verschiedener Weise thätig, eben desshalb veränderlich und nicht von der Nothwendigkeit beherrscht ist, zu allen Zeiten dasselbe zu sein. Betrachten wir die Welt als Ganzes, so liegt in diesem Ganzen die Möglichkeit alles dessen, was sein wird. Wir haben aber bei dieser Betrachtung die Gesammtheit der Dinge dem zeitlichen Verlaufe ihrer wirklichen Existenz entrückt und die ihnen in Wirklichkeit zukommenden Prädikate als in ihrem bleibenden Wesen begründet ins Auge gefasst. Dasselbe gilt ebenso von dem Einzelnen. Dieses ist in der Entfaltung seines Wesens theils von äussern, sowohl fördernden, als auch hindernden Umständen abhängig, theils enthält es in sich selbst den Grund dessen, was sein wird. Insofern Letzteres der Fall ist, liegt in ihm die Möglichkeit und zwar die reale Möglichkeit der zukünftigen Entwicklung. Dergleichen Urtheile werden gewöhnlich durch die Verba: können, fähig sein etc. ausgedrückt.

§. 69.

Urtheile, welche eine reale Möglichkeit, oder eine reale Nothwendigkeit ausdrücken, sind nur dann wahr, wenn der

logische Gedankenzusammenhang dem realen Causalzusammenhange entspricht. In diesen Worten ist der Satz vom zureichenden Grunde bereits ausgesprochen. Wir haben in § 21 auf die unbewusste Entwicklung der Denkgesetze hingewiesen. Diese Entwicklung geschieht im steten Zusammenhange mit dem von gesetzmässiger Nothwendigkeit beherrschten Gebiete des Seins. Was hier real geschieht, findet im Denken sein ideelles Abbild. Je reicher die Erkenntniss der innern Gesetzmässigkeit ist, um so reicher ist auch die des wirklichen Geschehens und umgekehrt. Darin nun, dass Erkenntnissgrund und Realgrund sich decken, d. h. also, dass dasjenige, was die Gewissheit der Gültigkeit des Urtheils im Denken erzeugt, zugleich dasjenige ist, was den Inhalt der Aussage objectiv begründet, besteht das Wesen des genannten Gesetzes. Der Satz der Identität $A = A$ besagt: Jedes Ding ist, was es ist; jedes Ding ist sich selbst gleich. Der Satz des Grundes stellt zunächst zwischen zwei Verschiedenen eine bestimmte Verbindung her: $A + B$. Diese Verbindung wird dann mit einer neuen Vorstellung als gleich gesetzt: $A + B = C$; hierbei drückt die Verbindung von A und B den Grund und C die Folge aus, so dass also Grund und Folge völlig identisch sind. Der Grund des explodirenden Pulvers ist die erhöhte Temperatur; (A die gewöhnliche, B die erhöhte Temperatur); also $A + B = C$. Spreche ich das Urtheil aus: Pulver explodirt, dann ist der ideelle Grund dieses Urtheils der, dass ich mit der Verbindung der Vorstellung des Pulvers und des zündenden Funkens unmittelbar die Vorstellung des Explodirens als nothwendige Folge verbinde; dieser ideelle Erkenntnissgrund entspricht aber durchaus dem Realgrunde. Wie mit dem Grunde die Folge nothwendig gesetzt ist, so ist mit der Folge der Grund nothwendig aufgehoben. — Dass die logische Bedeutung des Satzes vom Grunde nicht mit der metaphysischen Bedeutung, welche man demselben beigelegt hat, verwechselt werden darf, wird der folgende § lehren.

§. 70.

Dass Nichts ohne Ursache geschieht und dass die Erkenntnissgründe mit den Realgründen übereinstimmen müssen, ist schon bei Plato und Aristoteles die unerlässliche Bedingung wahrer Erkenntniss. Leibnitz stellt den Satz vom zureichenden Grunde neben dem Satze des Widerspruchs als Prinzip der Erkenntniss auf. Kraft jenes Satzes erkennen wir, „dass kein Factum als wirklich erfunden werden und kein Satz wahr sein kann, ohne einen zureichenden Grund, warum es vielmehr so, als anders ist.“ Nach Wolff ist der Satz des Widerspruchs die Quelle der nothwendigen, der Satz vom Grunde die Quelle der zufälligen Wahrheiten. Logisch erklärt Kant den Satz vom Grunde für das Prinzip der assertorischen Urtheile; metaphysisch besagt das Gesetz der Causalität: „Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung von Ursache und Wirkung.“ Dieser Grundsatz a priori bezieht sich indess nur auf die Erscheinungen, nicht auf die Dinge an sich, also nicht auf das eigentliche Wesen. Von kantischen Prinzipien ausgehend hat Schopenhauer den Satz vom Grunde für das principium essendi, fiendi, agendi, cognoscendi erklärt. Ueber Hegel vergleiche § 61. Herbart's Realen haben den Trieb der Selbsterhaltung im Zusammensein mit andern, woraus sich der Causalzusammenhang erklärt; den Zusammenhang von Grund und Folge im Denken verdeutlicht die Methode der Beziehungen, wonach das Gegebene in hypothetischer Weise ergänzt werden muss, wenn das Gesetz des Widerspruchs seine Geltung behalten soll. Nach Schleiermacher liegt die causale Nothwendigkeit darin begründet, dass das Einzelne in den allgemeinen Causalzusammenhang verflochten ist. Dabei ist indess zu beachten, dass Alles im Gebiete des Seins eben so frei ist als nothwendig. Denn frei ist Alles, insofern es eine für sich gesetzte Identität von Einheit der Kraft und Vielheit der Erscheinungen ist, nothwendig dagegen ist es, insofern es in das System des Zusammenseins verflochten, als eine Succession von Zuständen erscheint; confr. § 67 und 68. — Wie bei Kant die logische Fassung des Satzes vom Grunde

von der metaphysischen zu unterscheiden ist, so gilt dasselbe von Leibnitz; confr. Sigwart I, § 32.

§. 71.

Wir sind in unserer Betrachtung des Urtheils von den einfachen und pluralen Urtheilen ausgegangen, haben die Entstehung der Urtheile näher erwogen, um sodann die Qualität und Modalität derselben ins Auge zu fassen. Hierbei wurde uns Gelegenheit geboten, die vier Denkgesetze, nämlich den Satz der Identität und des Widerspruchs, den Satz vom ausgeschlossenen Dritten und den Satz des Grundes zu erörtern. Da wir nun bisher nur die einfachen, in einem Satze ausgesprochenen, Urtheile berücksichtigt haben, so erübrigt noch die Betrachtung der zusammengesetzten Urtheile, welche durch die Verknüpfung mehrerer Sätze gebildet werden. Das führt uns auf die Relation der Urtheile.

XII. Capitel.

Die Relation der Urtheile.

§. 72.

Kant theilt die Urtheile nach den Kategorien der Relation in kategorische, hypothetische und disjunctive. Hierbei ist zunächst zu bemerken, dass das kategorische Urtheil in unserer ganzen bisherigen Darstellung seine Erledigung bereits gefunden hat; wir haben eben bisher die Urtheile unter dem Gesichtspunkte des Kategorischen betrachtet und macht auch die Modalität derselben hiervon keine Ausnahme. Sodann aber unterliegt es keinem Zweifel, dass die hypothetischen und disjunctiven Urtheilsformen die kategorische in sich schliessen und dass es mithin unberechtigt ist, die drei genannten Formen in ein coordinirtes Verhältniss zu einander zu setzen. Was ferner die Zusammensetzung der Urtheile anbetrifft, so hat sich die logische

Theorie gewöhnt, hierbei einen Unterschied zu machen zwischen dem, was der Grammatik angehört und dem ins Gebiet der Logik Fallenden. Der Grammatik, welche den sprachlichen Ausdruck des Gedankens erörtert, sind zuzuweisen sämmtliche causale, temporale, locale etc. Satzverbindungen; confr. Ueberweg, § 68. Die Logik dagegen muss diejenige Verbindung von Aussagen einer genaueren Erörterung unterziehn, welche die Form von Hypothesen haben; denn diese sind für den letzten Zweck des Denkens, ein wahrheitsgetreues ideelles Abbild der objectiven realen Wirklichkeit zu erzeugen, von universaler Bedeutung. Dahin gehören aber nur die hypothetischen und disjunctiven Urtheile, welche zuerst von den Peripatetikern und Stoikern genauer erörtert wurden.

§. 73.

Das hypothetische Urtheil behauptet, dass zwischen Vordersatz und Nachsatz das Verhältniss von Grund und Folge bestehe: Wenn A B ist, dann ist C D; wenn also das im Vordersatz ausgesprochene Urtheil wahr ist, dann ist auch das im Nachsatz ausgesprochene Urtheil wahr. Das Eine folgt nothwendig aus dem Andern: Wenn die Seele materiell ist, dann ist sie ausgedehnt. Werden zwei unbedingt gültige Urtheile in das Verhältniss von Grund und Folge gestellt, dann ist die Behauptung die, dass, wer das eine annimmt, auch das andre annehmen muss. Auch bei zeitlich gültigen Urtheilen folgt die zweite Behauptung aus der ersten; nur hängt hierbei die Consequenz oft von der Erfüllung bestimmter Bedingungen ab, welche der Vordersatz nicht näher angiebt: Wenn der Himmel sich aufklärt, giebt es Frost. Wird das Subject durch das Wort „Etwas" ausgedrückt: Wenn Etwas körperlich ist, so ist es ausgedehnt, oder ist das Subject ein Pronomen relativum: Wer gerecht ist, giebt Jedem das Seine, dann besagen die hypothetischen Urtheile nichts Anderes, als die unbedingt allgemeinen Urtheile: Alles Körperliche ist ausgedehnt; der Gerechte giebt Jedem das Seine. Hierher gehört auch das in

den §§ 67 und 68 über die reale Nothwendigkeit, resp. Möglichkeit Gesagte: Wenn das Samenkorn in die fruchtbare Erde fällt, dann wächst es. Die verneinenden hypothetischen Urtheile haben verschiedene Formen: Wenn A gilt, gilt B nicht; wenn A nicht gilt, gilt B nicht; wenn A nicht gilt, gilt B. Die Verneinung des hypothetischen Urtheils: Wenn A gilt, gilt darum nicht B, steht mit dem Urtheil: Wenn A gilt, gilt B, im contradictorischen Gegensatz.

§. 74.

Das disjunctive Urtheil behauptet, dass von einer bestimmten Anzahl möglicher, aber unvereinbarer Hypothesen die eine nothwendig wahr sein muss. Die einfachste Form dieses Urtheils spricht sich aus in dem Satze vom ausgeschlossenen Dritten; denn hiernach ist von den beiden Hypothesen: A ist entweder B oder nicht B, nothwendig die eine wahr. Nun findet aber die Wahl nicht bloss Statt zwischen Bejahung und Verneinung; — es können vielmehr in Beziehung auf dasselbe Subject verschiedene Hypothesen möglich sein: A ist vielleicht B, vielleicht C, D, E etc. Nur eins dieser Prädikate ist dem disjunctiven Urtheil zufolge wahr und involvirt die Wahrheit dieses einen die Unwahrheit der übrigen; denn die nothwendige Gültigkeit nur einer Hypothese unter der Zahl vieler möglichen involvirt eben das Wesen des in Rede stehenden Urtheils. Folgende Urtheile drücken die sich ausschliessenden Bestimmungen einer allgemeinen Vorstellung aus: Eine Linie ist entweder gerade oder krumm; Wasser ist entweder flüssig oder fest oder gasförmig. — Das divisive Urtheil drückt die Gesammtheit der Subjecte, welche unter die allgemeine Vorstellung A fallen können, als gesetzt aus: Die Linien sind theils gerade, theils krumm; die Menschen sind theils männlich, theils weiblich; Wasser ist bald flüssig, bald fest, bald gasförmig. Indem das divisive Urtheil Erfahrungsthatsachen constatirt, begründet es eben dadurch das disjunctive: Weil alle Menschen theils männlich, theils weiblich

sind, so ist jeder Mensch entweder männlich, oder weiblich. In der Mathematik ist das umgekehrt. Confr. zu § 73 und 74 Sigwart, § 35 ff.

XIII. Capitel.

Die unmittelbaren Folgerungen.

§. 75.

Es liegt in der Natur der Sache, dass sich dasselbe Urtheil in verschiedenen sprachlichen Wendungen und Ausdrucksweisen aussagen lässt. Dergleichen Umformungen eines einzelnen Urtheils nennt man die unmittelbaren Folgerungen. Dieselben unterscheiden sich also dadurch von den eigentlichen Schlüssen, dass sie aus nur einem Urtheil abgeleitet werden, während die Schlüsse mindestens zwei Urtheile voraussetzen. Das vorliegende Capitel bildet eben desshalb den Uebergang zur Lehre von den Schlüssen, wie denn sein Inhalt auch wohl als die Lehre von den unmittelbaren Schlüssen bezeichnet wird. Als unmittelbare Folgerungen werden aufgezählt: 1) die Opposition; 2) die Veränderung der Relation; 3) die Aequipollenz; 4) die Subalternation; 5) die modale Consequenz; 6) die Conversion; 7) die Contraposition.

§. 76.

Nach der Opposition wird aus der Wahrheit eines Urtheils auf die Unwahrheit des contradictorischen Gegentheils und umgekehrt geschlossen. Nach dem Satze des Widerspruchs nämlich können contradictorisch entgegengesetzte Urtheile nicht beide wahr, nach dem Satze vom ausgeschlossenen Dritten aber nicht beide falsch sein. Ebenso folgt aus der Opposition, dass die Wahrheit eines Urtheils die Unwahrheit des conträr entgegengesetzten, die Unwahrheit eines Urtheils aber die Wahrheit des subconträr entgegengesetzten involvirt; confr. § 58.

§. 77.

Die Veränderung der Relation tritt ein, wenn ein unbedingt allgemeines Urtheil in ein hypothetisches verwandelt wird: Alle A sind B; wenn Etwas A ist, dann ist es B. Ebenso kann umgekehrt das hypothetische Urtheil in ein allgemeines verwandelt werden, wobei dann letzteres die Folge der Nothwendigkeit ausdrückt. Ferner gehört hierher die Umwandlung eines disjunctiven Urtheils in mehrere hypothetische: Wenn Etwas Wasser ist, dann etc., gebildet aus dem Urtheil: Wasser ist entweder flüssig oder fest oder luftförmig. Natürlich kann auch aus mehreren hypothetischen Urtheilen ein disjunctives gebildet werden.

§. 78.

Die Aequipollenz geht auf die Uebereinstimmung zweier Urtheile bei verschiedener Qualität. Sie beruht darauf, dass jedes S, welches nicht in der Sphäre von P liegt, in der Sphäre von Nicht-P liegen muss und umgekehrt. Alle S sind P; also: Kein S ist ein Nicht-P. Kein S ist P; also: Jedes S ist ein Nicht-P. Einige S sind P; also: Einige S sind nicht Nicht-P. Einige S sind nicht P; also: Einige S sind Nicht-P. Natürlich gehen die Folgerungen ebenso von den letzteren Urtheilen auf die ersteren.

§. 79.

Der Subalternation zufolge wird von der ganzen Sphäre des Subjectsbegriffs auf einen Theil derselben und umgekehrt übergegangen. Alle S sind P; also sind einige S P. Kein S ist P; also sind einige S nicht P. Ist ferner das partikulare Urtheil: Einige S sind P, falsch, dann folgt daraus die Unwahrheit des allgemeinen: Alle S sind P; ebenso ergiebt sich aus der Unwahrheit des particular verneinenden Urtheils: Einige S sind nicht P, die Unwahrheit des allgemein verneinenden: Kein S ist P. Dasselbe gilt von den hypothetischen Urtheilen: Wenn A ist, ist allemal auch B; also: Wenn A ist, ist einigemal auch B. Hierher gehört der Satz der

älteren Logik: „Quidquid de omnibus valet, valet etiam de quibusdam et singulis; quidquid de nullo valet, nec de quibusdam vel singulis valet."

§. 80.

Nach der modalen Consequenz wird aus der Nothwendigkeit die Wirklichkeit und Möglichkeit, aus der Wirklichkeit die Möglichkeit abgeleitet; ebenso aus der Verneinung der Möglichkeit die Verneinung der Wirklichkeit und Nothwendigkeit, aus der Verneinung der Wirklichkeit die der Nothwendigkeit. — Ist die Wahrheit eines Urtheils durch den Beweis festgestellt, dann lässt es sich in assertorischer Form einfach als wahr, noch viel mehr aber als wahrscheinlich aussprechen; ebenso involvirt die unmittelbare Gewissheit die Wahrscheinlichkeit. Fehlt dagegen der geringste Grad der Gewissheit, dann kann der höhere noch viel weniger vorhanden sein.

§. 81.

Durch die Conversion entsteht aus einem Urtheil A ist B ein neues Urtheil, dessen Subject B und dessen Prädikat A ist. Beim hypothetischen Urtheil wird durch die Conversion der bedingende Satz zum bedingten, dagegen der bedingte zum bedingenden. Demnach folgt 1) aus dem allgemein bejahenden Urtheil: Jedes S ist P, das particular bejahende: Mindestens einige P sind S; ebenso folgt aus dem Urtheil: Jedesmal, wenn A ist, ist B: mindestens einigemal, wenn B ist, ist A. Hierbei wird indess vorausgesetzt, dass das Prädikat der Gattungsbegriff des Subjects ist und dass dieses mithin in demselben Sinne Subject werden kann, in welchem dieses Subject war. Sodann folgt 2) aus dem partikular bejahenden Urtheil: Einige S sind P, das ebenfalls partikular bejahende: Mindestens einige P sind S; oder, aus dem partikular hypothetischen Urtheil: Zuweilen, wenn A ist, ist B = mindestens zuweilen, wenn B ist, ist A. Endlich folgt 3) aus dem allgemein verneinenden Urtheil: Kein S ist P das allgemein verneinende: Kein P

ist S; ebenso aus dem allgemein verneinenden hypothetischen Urtheil: Niemals, wenn A ist, ist B = niemals, wenn B ist, ist A. Das particular verneinende Urtheil lässt keine Conversion zu. Während der tiefere Sinn der Conversion bei den bejahenden Urtheilen in dem Nachweis der Vereinbarkeit des Prädikats mit dem Subjecte besteht, besteht jener Sinn bei den allgemein verneinenden Urtheilen darin, dass die Ausschliessung zweier Begriffe als eine gegenseitige dargethan wird.

§. 82.

Die Contraposition macht bei einem Urtheil das contradictorische Gegentheil des Prädikats zum Subjecte und dieses zum Prädikat; dabei verwandelt sie die Bejahung in Verneinung und umgekehrt: Alle S sind P = Kein non P ist S. Beim hypothetischen Urtheil wird das contradictorische Gegentheil des bedingten Satzes zum bedingenden Satze und tritt an die Stelle der affirmativen Urtheilsverbindung die negative, an die Stelle der negativen aber die positive: Jedesmal, wenn A ist, ist B = niemals, wenn B nicht ist, ist A. Aus dem allgemein verneinenden Urtheile: Kein S ist P, folgt: Mindestens einige non P sind S; oder in hypothetischer Form: Niemals, wenn A ist, ist B = mindestens einigemal, wenn B nicht ist, ist A. Das partikular verneinende Urtheil ergiebt durch Contraposition das particular bejahende: Einige S sind nicht P = einige non P sind S; oder, in hypothetischer Form: Zuweilen, wenn A ist, ist B nicht = einigemal, wenn B nicht ist, ist A. Von dem particular bejahenden Urtheil gilt dasselbe, was am Ende des vorigen § gesagt wurde.

§. 83.

Von den unmittelbaren Folgerungen finden bei Aristoteles nur die Conversion und die modale Consequenz ihre theilweise Erörterung. Die Terminologie der formalen Logik findet sich zuerst ausführlicher bei Boëtius. Im Gegensatz zu Wolff, welcher die Lehre von den unmittelbaren Schlüssen nach der Lehre von den eigentlichen Schlüssen behandelt

und dieselben für verkürzte hypothetische Syllogismen erklärt, unterscheidet Kant Verstandesschlüsse, Vernunftschlüsse und Schlüsse der Urtheilskraft; unter den Verstandesschlüssen aber sind die in Rede stehenden Folgerungen begriffen. „Dieselben gehen durch alle Classen der logischen Functionen des Urtheilens, und sind folglich in ihren Hauptarten bestimmt durch die Momente der Quantität, Qualität, Relation und Modalität.“ Auf der Quantität beruht die Subalternation, auf der Qualität die Opposition, auf der Relation die Conversion, auf der Modalität die Contraposition; Hartenst. VIII, 112 ff. Auf Kant fussen die meisten spätern Logiker. Lotze behandelt die unmittelbaren Folgerungen in einem der Lehre vom Urtheil zugefügten Anhange; seiner Meinung nach gehören dieselben eigentlich ins Gebiet der angewandten Logik. Unsere in § 75 gegebene Erklärung beruht auf den richtigen Ansichten Mill's. Umformungen eines Urtheils, welche sich bloss auf den sprachlichen Ausdruck beziehn, können für die Erkenntniss der objectiven Wahrheit von nur geringem Werthe sein. So richtig desshalb die unmittelbaren Schlüsse auch sein mögen, — ihre Bedeutung liegt mehr in der Uebung, zu der sie das abstracte Denken nöthigen, als in der Vermittlung der Uebereinstimmung zwischen Denken und Sein.

III. Theil. **Der Schluss.**

XIV. Capitel.

Definition, Bedeutung und Eintheilung des Schlusses.

§. 84.

Der Schluss ist die Verknüpfung zweier Urtheile zur Erzeugung eines dritten, das in keinem von jenen beiden bereits enthalten war. Die-

beiden Urtheile, aus denen das neue Urtheil gefolgert wird, heissen die Praemissen. Diese haben einen gemeinschaftlichen Bestandtheil, nämlich den Mittelbegriff oder Mittelsatz. Diejenige Prämisse, welche das Subject des Schlusssatzes enthält, heisst Untersatz, während die das Prädikat des Schlusssatzes enthaltende Obersatz genannt wird. So bildet in dem Schlusse: Gott ist ein Geist; — der Geist ist unsichtbar; — also: Gott ist unsichtbar, die Prämisse: Gott ist ein Geist den Untersatz, die andre: der Geist ist unsichtbar den Obersatz; ebenso enthält diese das Prädikat, jene das Subject des Schlusssatzes. Die Bestandtheile des Schlusses überhaupt nennt man die Elemente desselben. Diejenigen Schlussweisen, welche auf den verschiedenen Combinationsformen der Prämissen mit Rücksicht auf deren Quantität und Qualität beruhen, heissen Schlussmodi.

§. 85.

Plato versteht unter schliessen, *συλλογίζεσθαι*, vorwiegend das Auffinden des Allgemeinen aus dem Besondern. Aristoteles definirt: *συλλογισμὸς δέ ἐστι λόγος, ἐν ᾧ τεθέντων τινῶν ἕτερόν τι τῶν κειμένων ἐξ ἀνάγκης συμβαίνει τῷ ταῦτα εἶναι.* Darüber, dass bei Aristoteles der eigentliche Schluss vom Allgemeinen auf das Besondere geht, vergleiche § 7. Wolff sagt: „Ratiotinatio est operatio mentis, qua ex duabus propositionibus terminum communem habentibus formatur tertia, combinando terminos in utraque diversos.“ Kant lehrt: „Ein Vernunftschluss (im Gegensatz zum Verstandesschlusse) ist das Erkenntniss der Nothwendigkeit eines Satzes durch die Subsumption seiner Bedingung unter eine gegebene allgemeine Regel;“ Hartenst. VIII, 116. Nach Hegel ist der Schluss die Einheit des Begriffs und des Urtheils. „Der Schluss ist der Begriff als die einfache Identität, in welche die Formunterschiede des Urtheils zurückgegangen sind, und Urtheil, in sofern er zugleich in Realität, nämlich in dem Unterschiede seiner Bestimmungen gesetzt ist. Der Schluss ist das Vernünftige und Alles Vernünftige;“

Encyklop. § 181. Vergleiche hierzu Kuno Fischer, § 156: „Der Schluss ist das vermittelte Urtheil. In ihm wird die Einheit zwischen Subject und Prädikat nicht als unmittelbare Einheit gedacht, wie im blossen Urtheil, sondern als vermittelte: sie ist vermittelt durch einen dritten Begriff, den Mittelbegriff, durch dessen Eintritt die Urtheilsform in die Schlussform verwandelt wird. Dass dieser Begriff es ist, der den Schluss vom Urtheil unterscheidet und zu dem macht, was er ist, hat Aristoteles richtig gesehen und mit dieser Einsicht die Syllogistik als Wissenschaft begründet." Nach Schleiermacher ist der Schluss die Herleitung eines Urtheils aus einem andern vermittelst eines Mittelsatzes; confr. § 87.

§. 86.

Nach dem Satze vom Grunde (§ 69) müssen Realgrund und Erkenntnissgrund sich decken; dasjenige, was die Gewissheit der Gültigkeit des Urtheils im Denken erzeugt, ist zugleich dasjenige, was den Inhalt der Aussage objectiv begründet. Eben hierin liegt auch der Grund, welcher dem Schlusse die Bedeutung eines wirklichen Erkenntnissmittels vindicirt. Da nämlich im Schlusse der Mittelbegriff (§ 84) den Erkenntnissgrund für die Wahrheit des Schlusssatzes enthält, so muss auch derselbe Begriff den Realgrund für die Wahrheit desselben enthalten. In dem bereits angeführten Schlusse: Gott ist ein Geist; — der Geist ist unsichtbar; — also: Gott ist unsichtbar, enthält der Mittelbegriff den Erkenntnissgrund für die Wahrheit des Schlusssatzes: Gott ist unsichtbar. Derselbe Begriff enthält aber auch den Realgrund für die Unsichtbarkeit des Geistes, insofern dies Prädikat dem Geiste als in dessen Wesen begründet beigelegt wird; indem sich dieser Realgrund nun auch auf den Schlusssatz bezieht, wird von dem Subjecte des Untersatzes das Prädikat des Obersatzes derart ausgesagt, dass die Nothwendigkeit und objective Gültigkeit dieser Aussage durch den Realgrund des Mittelbegriffs vermittelt ist. Demnach hat der Schluss nicht

bloss dialectischen Werth für die Ueberlieferung der schon bestehenden Erkenntniss, es handelt sich nicht um ein blosses Combinationsspiel mit Begriffen; — vielmehr liegt die Sache so, dass der Schluss als gleichberechtigter Erkenntnissfactor neben den Begriff und das Urtheil tritt. Dass wir hierbei nur den vollkommenen Schluss, dessen Wesen aus den nachfolgenden §§ näher erkannt werden wird, im Auge haben, liegt in der Natur der Sache.

§. 87.

Nach Aristoteles soll der Mittelbegriff den realen Grund enthalten: *τὸ μὲν γὰρ ἄιτιον τὸ μέσον.* Ist das der Fall, dann ist die reale Ursache gefunden und mit dieser auch die Gewissheit objectiv wahrer Erkenntniss vorhanden. Wenn Drobisch behauptet, Aristoteles wolle nach dem angeführten Satze das Reale auf ein Formales zurückführen, so widerspricht das durchaus dem Geiste der aristotelischen Philosophie. Hiernach muss sich das Denken nach dem Sein richten; mithin wird das Formale durch das Reale bestimmt; confr. Poetter I, § 57. Das Gegentheil ist bei Kant der Fall; denn hier ist das Denken überhaupt nicht im Stande in das Wesen der Dinge einzudringen. Eben desshalb soll sich die Erscheinungswelt derart nach den Erkenntnissformen richten, dass sie als völlig von denselben abhängig erscheint; conf. § 52. Dass unter diesen Umständen das Ding an sich die Erkenntniss durchaus illusorisch macht, liegt auf der Hand; Poetter, der pers. Gott und die Welt 3 ff. 16 ff. Baco verwirft den Schluss als Mittel der Erkenntniss zwar nicht vollständig, will ihn aber doch nur auf leichtere Disciplinen angewandt wissen. Ebenso hat bei Locke der Schluss der Induction gegenüber nur untergeordneten Werth. Während in der Philosophie des Cartesius (§ 10) die Intuition dem Syllogismus alle Berechtigung abspricht, nennt Leibnitz die Erfindung desselben „eine der schönsten und beherzigenswerthesten des menschlichen Verstandes.“ Der Ansicht Kant's, wonach der Schluss nur im Stande ist, die bereits vorhandene Erkenntniss näher zu verdeutlichen,

huldigen auch Herbart und Beneke. Hegel sagt: „Der Schluss ist der wesentliche Grund alles Wahren; die Definition des Absoluten ist, dass es der Schluss ist, oder: Alles ist ein Schluss." Es wird indess unterschieden zwischen dem Schluss der Allheit und dem der Nothwendigkeit; jener verweist auf den Schluss der Induction, welcher voraussetzt, dass die Erfahrung auf einem gewissen Gebiete vollendet sei, was indess unmöglich ist; — dieser hat das Allgemeine zur Mitte; Encyklop. § 191. Schleiermacher hält dafür, dass durch den Schluss ein Fortschritt im Denken nicht erwirkt werde: „Im Schlusssatze ist Nichts ausgedrückt, als das Verhältniss zweier Sätze zu einander, die ein Glied mit einander gemein haben, also gar nicht ausser einander sind, sondern in einander." Trendelenburg schliesst sich im Wesentlichen an Aristoteles an: „Soll denn der Schluss Nichts, als eine subjective Function und ohne reales Gegenbild bleiben? Davor bewahrt uns die ganze Ableitung. Der Inhalt, das Gesetz des Umfangs darstellend, enthält die Möglichkeit des Schlusses, und darin ist zugleich sein objectiver Werth angedeutet. Dem genetisch Allgemeinen, das auf einer ursprünglichen Gemeinschaft des Denkens und Seins gegründet ist, entspricht das quantitativ Allgemeine. Der nothwendige Grund kleidet sich daher in den Ausdruck einer allgemeinen Thatsache und wird in dieser Gestalt der Mittelbegriff eines objectiven Schlusses. Was im Realen der Grund ist, das ist im Logischen der Mittelbegriff des Schlusses;". II, 280, 1. Aufl. Lotze urtheilt: „Die Aristotelischen Syllogismen sind ungeachtet der reichen Verzweigung, die ihnen und ihren möglichen Verschiedenheiten der Scharfsinn der früheren Logiker gegeben hat, doch nur der formell erweiterte und ausführliche Ausdruck der logischen Wahrheit, die in dem disjunctiven Urtheil bereits niedergelegt war;" Logik, 121. Sigwart vindicirt den Syllogismen nur dann eine höhere Bedeutung „wenn sie entweder, wie bei Aristoteles, in den Dienst der Begriffsbildung gestellt, oder, wenn ihre Obersätze nicht blosse Begriffsurtheile, sondern synthetische Sätze im Kantischen Sinne sind;" I, 400 ff.

§. 88.

In unserer nachfolgenden Darstellung haben wir uns zunächst mit dem einfachen und sodann mit dem zusammengesetzten Schlusse zu beschäftigen; bei jenem dienen zwei Urtheile, bei diesem mehrere zur Begründung des Schlusssatzes. Von der Eintheilung der Syllogismen sagt Kant: „Die Vernunftschlüsse können weder der Quantität nach eingetheilt werden; — denn jeder major (d. h. Obersatz) ist eine Regel, mithin etwas Allgemeines; — noch in Ansehung der Qualität; — denn es ist gleichgeltend, ob die Conclusion bejahend oder verneinend ist; — noch endlich in Rücksicht auf die Modalität; — denn die Conclusion ist immer mit dem Bewusstsein der Nothwendigkeit begleitet und hat folglich die Dignität eines apodiktischen Satzes. — Also bleibt allein nur die Relation als einzig möglicher Eintheilungsgrund übrig;“ Hartenst. VIII, 118. Hierbei ist indess zu beachten, dass die Prämissen eines Schlusssatzes verschiedene Modalität haben können und dass mithin auch diese Kategorie näher berücksichtigt sein will. Wir betrachten demnach:

I. Den einfachen kategorischen Schluss.
II. Den hypothetischen Schluss.
III. Den disjunctiven Schluss.
IV. Die Modalität des Schlusses.
V. Den zusammengesetzten Schluss.

Nach diesen Erörterungen wird sodann das Wesen der Induction und des Beweises näher darzulegen sein.

XV. Capitel.

Der einfache kategorische Schluss.

§. 89.

In dem einfachen kategorischen Schlusse sind die Elemente sämmtlich kategorisch. Dem in § 84 Dargestellten entsprechend bildet von den drei Hauptbegriffen derjenige, welcher Subject

im Schlusssatze ist, den Unterbegriff, derjenige, welcher Prädikat im Schlusssatze ist, den Oberbegriff. Der den Schluss vermittelnde gemeinsame Bestandtheil heist Mittelbegriff, τὸ μέσον.

§. 90.

Die Eintheilung der in Rede stehenden Schlüsse ergiebt zunächst drei Schlussfiguren, σχήματα. Diese Eintheilung beruht darauf, dass der Mittelbegriff in der einen Prämisse Subject, in der andern Prädikat, oder in beiden Prämissen Prädikat, oder auch in beiden Subject sein kann.

Nennen wir den Mittelbegriff M und die beiden andern Begriffe (den terminus minor und major) A und B, dann ergiebt sich folgendes Schema:

$$\text{I, } \begin{matrix} M & A \\ B & M \end{matrix} \quad \text{II, } \begin{matrix} A & M \\ B & M \end{matrix} \quad \text{III, } \begin{matrix} M & A \\ M & B. \end{matrix}$$

Als Beispiele mögen folgende Schlüsse dienen, Rosenkranz, Logik:

1) Jede Tugend ist löblich; die Beredsamkeit ist eine Tugend; also ist die Beredsamkeit löblich.

2) Kein Laster ist löblich; die Beredsamkeit ist löblich; also ist die Beredsamkeit kein Laster.

3) Jede Tugend ist löblich; jede Tugend ist nützlich; also ist einiges Nützliche löblich.

Nun zerfällt aber die erste Schlussfigur wiederum in zwei Abtheilungen, was darin seinen Grund hat, dass der terminus minor und major genauer berücksichtigt werden. Entweder nämlich ist der Mittelbegriff das Subject zum terminus major und das Prädikat zum minor, oder das Prädikat zum major und das Subject zum minor. Letzteres ist der Fall in dem sub 1) angeführten Beispiele; ersteres dagegen in dem Schlusse: 4) Jede Tugend ist löblich; jedes Löbliche ist nützlich; also ist einiges Nützliche eine Tugend. Man unterscheidet demnach im Ganzen vier Schlussfiguren, von denen die erste die erste Abtheilung der ersten Figur und die letzte die zweite

Abtheilung der ersten Figur bildet. S sei der minor, P der major; dann ergeben sich die Formen:

$$\text{I, }\begin{array}{c}M\ P\\ S\ M\\ \hline S\ P\end{array}\qquad \text{II, }\begin{array}{c}P\ M\\ S\ M\\ \hline S\ P\end{array}\qquad \text{III, }\begin{array}{c}M\ P\\ M\ S\\ \hline S\ P\end{array}\qquad \text{IV, }\begin{array}{c}P\ M\\ M\ S\\ \hline S\ P.\end{array}$$

§. 91.

Aristoteles kennt drei Schlussfiguren, von denen seiner Meinung nach nur die erste den Anspruch auf Vollkommenheit machen kann, weil bei ihr das Haupterforderniss, nämlich die Uebereinstimmung des Erkenntnissgrundes mit dem Realgrunde zutrifft. Aristoteles hat also die erste Figur nicht in die beiden so eben angeführten Unterabtheilungen zerlegt. Von der Hinzufügung der vierten Figur durch Cl. Galenus sagt Trendelenburg: „Galenus non addidit, ut vulgo putant, quartam tribus prioribus, sed tres Aristotelis in quatuor novas convertit; nituntur enim plane alio dividendi fundamento." Dieses verschiedene Eintheilungsprinzip soll darin begründet sein, dass Aristoteles die Folge der Prämissen frei lässt, während diese nach der neueren Ansicht gebunden wird, indem man den Begriff, der im Schlusssatze Subject wird, immer in den Untersatz verweist. An der weitern Ausbildung der Lehre vom Schlusse haben besonders Theophrast und Eudemus gearbeitet. Die Scholastik des Mittelalters verfolgt dieselbe mit grosser Vorliebe. Wolff behandelt nur die drei ersten Figuren, von denen er die erste als figura perfecta, die beiden andern als figurae imperfectae bezeichnet. Kant behauptet in seiner Schrift: „Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren," nur in der ersten Figur seien reine Vernunftschlüsse möglich, in den drei übrigen dagegen nur vermischte. „Es ist unstreitig, dass alle Figuren, die erste ausgenommen, nur durch einen Umschweif und eingemengte Zwischenschlüsse die Folge bestimmen, und dass eben derselbe Schlusssatz aus dem nämlichen Mittelbegriffe in der ersten Figur rein und unvermengt abfolgen würde." Dagegen bemerkt Ueberweg, dass es sich mit den Schlüssen ähnlich verhält, wie mit der

Astronomie: es ist Sache des Astronomen, seine Rechnung für alle vorkommenden Fälle einzurichten; die Himmelskörper haben eben nicht die Gefälligkeit, nur in einfachen Kreisen zu laufen. Hegel und Herbart verwerfen die Schlussweisen der vierten Figur. Von ersterem sagt Kuno Fischer: „So hat die hegelsche Logik in ihrer Entwicklung der Schlussfiguren nicht weniger als alle syllogistischen Möglichkeiten bei Seite gesetzt." Jedenfalls setzt eine wissenschaftliche Kritik der einzelnen Schlussmodi die vollständige Entwicklung der möglichen Formen des Schliessens voraus.

§. 92.

Um die gültigen Schlussmodi kennen zu lernen, scheiden wir zunächst diejenigen Combinationen aus, welche zu keinen gültigen Schlüssen führen. Dahin gehört zunächst der Satz: „Ex mere negativis nihil sequitur;" bloss verneinende Prämissen ergeben keinen gültigen Schluss. Hierbei können die beiden Prämissen allgemein verneinend sein; dann ist der Mittelbegriff von dem Ober- und Unterbegriff völlig getrennt, während er doch im wirklichen Schlusse das beiden Gemeinsame enthalten muss. Oder, die eine Prämisse ist allgemein, die andere partikular verneinend; dann ist der Mittelbegriff von dem einen der übrigen Begriffe ganz, von dem andern theilweise getrennt. Da nun die partikulare Verneinung keineswegs die partikulare Bejahung einschliesst, so macht die obwaltende Unbestimmtheit die Gültigkeit des Schlusses unmöglich. Sind beide Prämissen partikular verneinend, dann wird die Unbestimmtheit und damit die Unmöglichkeit des Schlusses nur noch vergrössert.

§. 93.

Ferner gehört hierher der Satz: „Ex mere particularibus nihil sequitur;" aus zwei partikularen Prämissen lässt sich kein gültiger Schluss ziehn. Auch hier sind drei Fälle zu unterscheiden: Entweder nämlich sind beide Prämissen partikular bejahend, oder beide sind partikular verneinend, oder

aber die eine ist partikular bejahend und die andre partikular verneinend. Im ersten Falle bleibt es völlig unbestimmt, inwiefern der Mittelbegriff mit den beiden übrigen Terminis verknüpft ist; im dritten bleibt es ebenso unbestimmt, inwieweit der eine Terminus mit dem Mittelbegriff verbunden, der andre aber von demselben getrennt ist; im zweiten folgt die Unmöglichkeit der Schlussbildung aus § 92.

§. 94.

Endlich ist als allgemeine Regel festzuhalten, dass die Verbindung eines partikularen Obersatzes mit einem verneinenden Untersatze zu keinem gültigen Schlusse führt. Hier kann der Obersatz partikular bejahend, der Untersatz allgemein verneinend sein; dann ist der Mittelbegriff mit der Sphäre des einen Terminus theilweise verknüpft, von der Sphäre des andern Terminus dagegen vollständig ausgeschlossen. Oder der Obersatz ist partikular verneinend; dann folgt die Unmöglichkeit des Schlusses aus dem Satze: ex mere negativis nihil sequitur. Oder endlich, der Untersatz ist particular verneinend; dann kommt der Satz zur Anwendung: ex mere particularibus nihil sequitur. Es ist natürlich, dass die s. g. Fehl- und Trugschlüsse mit den unmöglichen Schlüssen wesentlich auf gleicher Linie stehn. Hier ist besonders die quaternio terminorum zu beachten, welche darin besteht, dass ein und derselbe Begriff, besonders der Mittelbegriff, mehrdeutig ist; dann liegt dem Schlusse in versteckter Weise eine Vierzahl von Hauptbegriffen zu Grunde: Der fehlende Mensch darf Gottes Wort nicht antasten; der Bibeltext enthält Gottes Wort; also darf der Mensch den Bibeltext nicht antasten.

§. 95.

Die in den letzten drei §§ gegebenen allgemeinen Regeln sind bei der Gültigkeitsprüfung eines jeden Schlussmodus festzuhalten. Fassen wir nun zunächst die erste Figur näher ins Auge, dann ergeben sich vier gültige Schlussmodi mit

folgenden Namen: 1) Barbara; 2) Celarent; 3) Darii; 4) Ferio. Hierbei erinnern wir uns zunächst an diejenigen Urtheilsformen, welche sich aus der Verbindung der Quantität und Qualität der Urtheile ergaben; confr. § 57. Es waren allgemein bejahende, allgemein verneinende, partikular bejahende und partikular verneinende Urtheile, welche der Reihe nach durch die Buchstaben **a, e, i, o** bezeichnet wurden. In den angeführten Namen bilden die Anfangsbuchstaben die ersten Consonanten des Alphabets und bezeichnen die Reihenfolge der Schlussmodi; die in denselben vorkommenden Vocale geben die Art der Elemente an, aus denen der Schluss besteht. Demnach sind im ersten Modus Obersatz, Untersatz und Schlusssatz allgemein bejahend; im zweiten ist der Obersatz allgemein verneinend, der Untersatz allgemein bejahend, der Schlusssatz allgemein verneinend; im dritten ist der Obersatz allgemein, der Untersatz partikular, der Schlusssatz ebenfalls partikular bejahend; im vierten endlich ergiebt die allgemeine Verneinung in Verbindung mit der partikularen Bejahung die partikulare Verneinung.

§. 96.

Folgende Schemata verdeutlichen die im vorigen § angeführten Schlussmodi der ersten Figur:

$$\text{Barbara} = \begin{array}{c} \text{M a P} \\ \text{S a M} \\ \hline \text{S a P.} \end{array}$$

$$\text{Celarent} = \begin{array}{c} \text{M e P} \\ \text{S a M} \\ \hline \text{S e P.} \end{array}$$

$$\text{Darii} = \begin{array}{c} \text{M a P} \\ \text{S i M} \\ \hline \text{S i P.} \end{array}$$

$$\text{Ferio} = \begin{array}{c} \text{M e P} \\ \text{S i M} \\ \hline \text{S o P.} \end{array}$$

Die Form Barbara findet ihre Anwendung fast in allen

mathematischen Beweisen. Hierfür mögen folgende Beispiele angeführt werden; Ueberweg, § 110. (Ueberhaupt sind die meisten der in den folgenden §§ angeführten Beispiele der Ueberweg'schen Logik entnommen).

1) Diejenigen Dreiecke, in welche das rechtwinklige durch das Loth aus der Spitze des rechten Winkels auf die Hypothenuse zerlegt wird, sind Dreiecke mit beziehlich gleichen Winkeln; alle Dreiecke mit beziehlich gleichen Winkeln sind einander ähnliche Figuren; folglich etc.

2) Alle Dreiecke mit beziehlich gleichen Seitenverhältnissen sind Dreiecke mit beziehlich gleichen Winkeln; alle Dreiecke mit beziehlich gleichen Winkeln sind einander ähnliche Figuren; folglich etc.

3) Diejenigen Dreiecke, in welche das rechtwinklige durch das Loth aus der Spitze des rechten Winkels auf die Hypothenuse zerlegt wird, sind Dreiecke mit beziehlich gleichen Winkeln; alle Dreiecke mit beziehlich gleichen Winkeln sind einander ähnliche Dreiecke; folglich etc.

4) Alle Dreiecke mit beziehlich gleichen Seitenverhältnissen sind Dreiecke mit beziehlich gleichen Winkeln; alle Dreiecke mit beziehlich gleichen Winkeln sind einander ähnliche Dreiecke; folglich etc.

Celarent verdeutlichen die Beispiele: 1) Zwei nicht zusammenfallende gerade Linien haben nur einen Punkt gemeinschaftlich; AB und CD sind solche Linien; also haben sie nur einen Punkt gemeinschaftlich. 2) Keine Erkenntnissform, die einer Existenzform entspricht, ist von bloss dialectischem Werthe; der Schluss ist eine Erkenntnissform, die der Existenzform des realen Geschehens entspricht; also ist der Schluss von nicht bloss dialectischem Werthe.

Der Werth des Darii ist durch die Unbestimmtheit, welche er unter allen Umständen zurücklässt, ein beschränkter: Alle Quadrate sind geradlinige ebene Figuren; einige Parallelogramme sind Quadrate; folglich sind einige Parallelogramme geradlinige ebene Figuren. Obschon alle Parallelogramme dergleichen Figuren sind, kann hier doch ein Mehreres nicht erschlossen werden.

Das zuletzt Bemerkte gilt auch von *Ferio*: Keine menschliche Schwachheit kann der Gottheit anhaften; Einiges von dem, was die Mythologie der Gottheit andichtet, ist menschliche Schwachheit; also kann Einiges von dem, was die Mythologie der Gottheit andichtet, ihr nicht anhaften.

§. 97.

Die gültigen Modi *der zweiten Figur* führen die Namen: 1) *Cesare*; 2) *Camestres*; 3) *Festino*; 4) *Baroco*. Hierbei deuten die Anfangsbuchstaben auf diejenigen Modi *der ersten Figur hin, auf welche die aristotelische Scholastik dieselben zum Beweise der Gültigkeit zu reduciren pflegte.* Hier ist also *im ersten Modus* der Obersatz allgemein verneinend, der Untersatz allgemein bejahend, der Schlusssatz allgemein verneinend; *im zweiten* der Obersatz allgemein bejahend, der Untersatz allgemein verneinend, der Schlusssatz allgemein verneinend; *im dritten* der Obersatz allgemein verneinend, der Untersatz partikular bejahend, der Schlusssatz partikular verneinend; *im vierten* der Obersatz allgemein bejahend, der Untersatz partikular verneinend, der Schlusssatz partikular verneinend.

§. 98.

Die Schemata zur zweiten Figur sind folgende:

Cesare = P e M
S a M
―――――
S e P.

Camestres = P a M
S e M
―――――
S e P.

Festino = P e M
S i M
―――――
S o P.

Baroco = P a M
S o M
―――――
S o P.

Als Beispiele mögen dienen ad 1: Die Affecte beruhen

nicht auf Vorsatz; die Tugenden aber beruhen auf Vorsatz; also sind die Tugenden nicht Affecte. Jede Wesenserkenntniss ist affirmativ; kein Schlusssatz in der zweiten Figur ist affirmativ; also ist kein Schlusssatz in dieser Figur eine Wesenserkenntniss. Ad 2: Die Gesammtzahl der zu unserm Sonnensystem gehörenden Weltkörper muss die Bahn des Uranus vollständig bestimmen; die bekannten Weltkörper unseres Sonnensystems bestimmen die Bahn des Uranus nicht vollständig; folglich bilden dieselben nicht die Gesammtzahl der Weltkörper, ein Schluss, welcher sich durch die nähere Erkenntniss des Neptun bewahrheitet hat. Die δυνάμεις sind Naturgaben; die Tugenden sind nicht Naturgaben; also sind die Tugenden nicht δυνάμεις. Ad 3: Die Bethätigung einer blinden Causalität in der Natur führt nicht zu kunstvoll gegliederten und sich selbst reproducirenden Organismen; einige Naturprozesse führen zu dergleichen Organismen; also sind einige Naturprozesse nicht die Bethätigung einer zwecklosen Causalität. Ad 4: Alle moralisch Gesinnten thun das Rechte in der rechten Gesinnung; Einige, die legal handeln, thun nicht das Rechte in der rechten Gesinnung; also sind Einige, die legal handeln, nicht moralisch gesinnt.

Was die Reduction der Modi der zweiten (dritten und vierten) Figur auf diejenigen der ersten Figur anbetrifft, so wird z. B. in Cesare durch einfache Umkehrung der Obersatz PeM umgewandelt in MeP und entspricht dann der Figur Celarent: Was auf Vorsatz beruht, ist kein Affect; die Tugenden beruhen auf Vorsatz; also sind die Tugenden nicht Affecte. Ausführlicheres siehe bei Ueberweg, § 113 ff.

§. 99.

Die gültigen Modi der dritten Figur heissen: 1) Darapti; 2) Felapton; 3) Disamis; 4) Datisi; 5) Bocardo; 6) Ferison. Hierbei bezeichnen die Consonanten am Anfange wiederum die Reduction auf die Modi der ersten Figur. Wir geben zur Verdeutlichung dieser Namen sofort die Schemata und Beispiele, aus denen sich der Cha-

rakter der einzelnen Schlusselemente leicht wird bestimmen lassen:

$$\text{Darapti} = \frac{\begin{array}{c}M\ a\ P\\ M\ a\ S\end{array}}{S\ i\ P.}$$

$$\text{Felapton} = \frac{\begin{array}{c}M\ e\ P\\ M\ a\ S\end{array}}{S\ o\ P.}$$

$$\text{Disamis} = \frac{\begin{array}{c}M\ i\ P\\ M\ a\ S\end{array}}{S\ i\ P.}$$

$$\text{Datisi} = \frac{\begin{array}{c}M\ a\ P\\ M\ i\ S\end{array}}{S\ i\ P.}$$

$$\text{Bocardo} = \frac{\begin{array}{c}M\ o\ P\\ M\ a\ S\end{array}}{S\ o\ P.}$$

$$\text{Ferison} = \frac{\begin{array}{c}M\ e\ P\\ M\ i\ S\end{array}}{S\ o\ P.}$$

Beispiele ad 1: Alle Wale sind Säugethiere; alle Wale sind Wasserthiere; also sind einige Wasserthiere Säugethiere. Ad 2: Krieg führen ist im Allgemeinen kein Vergnügen; Krieg führen ist Einigen sehr erwünscht; Einiges, was Einzelnen sehr erwünscht ist, ist im Allgemeinen kein Vergnügen. Ad 3: Einige Präpositionen der lateinischen Sprache regieren den Accusativ; alle lateinischen Präpositionen sind Wörter der lateinischen Sprache; also regieren einige Wörter der lateinischen Sprache den Accusativ. Ad 4: Alle Fische können schwimmen; einige Fische können fliegen; also kann Einiges, was fliegen kann, schwimmen. Ad 5: Einige Thiere haben keine Lungen; alle Thiere athmen; also Einiges, was athmet, hat keine Lungen. Ad 6: Kein philosophisches System enthält die volle Wahrheit; einige philosophische Systeme glauben die volle Wahrheit zu besitzen; also besitzen einige Philosophen, welche die volle Wahrheit erkannt zu haben glauben, dieselbe nicht.

§. 100.

Die gültigen Modi der vierten Figur sind: 1) Bamalip; 2) Calemes; 3) Dimatis; 4) Fesapo; 5) Fresison. Ihre Schemata gestalten sich folgendermassen:

$$\text{Bamalip} = \frac{\begin{array}{c}P\ a\ M\\ M\ a\ S\end{array}}{S\ i\ P.}$$

$$\text{Calemes} = \frac{\begin{array}{c}P\ a\ M\\ M\ e\ S\end{array}}{S\ e\ P.}$$

$$\text{Dimatis} = \frac{\begin{array}{c}P\ i\ M\\ M\ a\ S\end{array}}{S\ i\ P.}$$

$$\text{Fesapo} = \frac{\begin{array}{c}P\ e\ M\\ M\ a\ S\end{array}}{S\ o\ P.}$$

$$\text{Fresison} = \frac{\begin{array}{c}P\ e\ M\\ M\ i\ S\end{array}}{S\ o\ P.}$$

Da in den drei ersten dieser Schlussmodi jeder der äussern Termini sowohl die Stelle des Subjects, als auch des Prädikats einnehmen kann, so können die Beispiele der Modi Barbara, Celarent und Darii auch hier dienen. Fesapo erläutert das Beispiel: Keiner von denjenigen Schlüssen, welche nach Aristoteles zur ersten Schlussfigur gehören, ist ein Schluss von der Form Fesapo; jeder Schluss von der Form Fesapo ist ein Schluss der vierten Figur; also fallen einige Schlüsse der vierten Figur nicht unter die von Aristoteles aufgestellte Definition der ersten Figur. Fresison wird verdeutlicht durch: Keiner von denjenigen Schlüssen, welche unter die Aristotelische Definition der ersten Figur fallen, hat eine verneinende Prämisse, worin der Mittelbegriff Prädikat ist; einige Schlüsse mit einer verneinenden Prämisse, worin der Mittelbegriff Prädikat ist, sind Schlüsse der vierten Figur; also fallen einige Schlüsse der vierten Figur nicht unter die Aristotelische Definition der ersten.

§. 101.

Die in den §§ 95—100 angeführten Schlussmodi sind natürlich in Bezug auf den Werth, den sie für die Erkenntniss der Wahrheit liefern, sehr verschieden. Aristoteles sagt, Allgemeines folge nur aus Allgemeinem; darin liegt die Wahrheit, dass die allgemein bejahenden und die allgemein verneinenden Schlusssätze die wichtigsten sind. Jene befördern unsere Erkenntniss in positiver Weise; diese führen zwar nur zu einem negativen, aber doch bestimmten Resultate. Das ist nicht der Fall bei den partikular bejahenden und verneinenden Schlusssätzen; denn diese sind nicht im Stande, uns in Beziehung auf das Einzelne Gewissheit zu verschaffen. Die Bedeutung der zuletzt genannten Sätze besteht hauptsächlich darin, dass sie fälschlich für wahr gehaltene allgemein bejahende oder verneinende Urtheile dadurch, dass sie mit denselben in contradictorischen Gegensatz treten, als unwahr erweisen. Die nacharistotelische Logik stellt den Satz auf: conclusio sequitur partem debiliorem.*)

XVI. Capitel.

Der hypothetische Schluss.

§. 102.

Diejenigen Schlussweisen, welche bei den kategorischen Urtheilen vorkommen, wiederholen sich sämmtlich bei den hypothetischen. Der reine hypothetische Schluss hat die Form:

Wenn A gilt, so gilt M,
Wenn M gilt, so gilt X;
Also: Wenn A gilt, so gilt X.

*) Barbare, Celarent primae, Darii Ferioque, Cesare, Camestres, Festino, Baroco secundae. Tertia grande sonans recitat Darapti, Felapton Disamis, Datisi, Bocardo, Ferison. Quartae sunt Bamalip, Calemes, Dimatis, Fesapo, Fresison.

Wenn A gilt, so gilt M,
Wenn B gilt, so gilt M nicht;
Also: Wenn A gilt, so gilt B nicht,
Wenn B gilt, so gilt A nicht;

denn Voraussetzungen mit widersprechenden Folgen heben sich gegenseitig auf.

Wenn A gilt, so gilt M,
Wenn A nicht gilt, so gilt B;
Also: Wenn B nicht gilt, so gilt M,
Wenn M nicht gilt, so gilt B;

denn die Folge der Bejahung und die Folge der Verneinung schliessen sich gegenseitig aus. Wir können es füglich unterlassen, die Analogie der einfachen hypothetischen Schlüsse mit den kategorischen Schlussfiguren näher nachzuweisen, weil die Sache an sich klar ist; confr. § 73.

§. 103.

Der gemischte hypothetische Schluss wird verdeutlicht durch das Schema:

A gilt,
Wenn A gilt, so gilt X;
Also: X gilt.

Oder in anderer Form:

Wenn A gilt, so gilt X,
A gilt;
Also: X gilt.

Indem hier eine kategorische Prämisse mit einer hypothetischen verbunden ist, von denen erstere die Wirklichkeit der Bedingung behauptet, entsteht ein Schluss, welcher der ersten Figur der kategorischen Schlüsse entspricht. Wird dagegen durch die kategorische Prämisse die Wirklichkeit der Bedingung verneint, dann entsteht ein der zweiten Form der kategorischen Schlüsse entsprechender Schluss:

Wenn A gilt, so gilt X,
X gilt nicht;
Also: A gilt nicht.

Man nennt die erstere Form den Modus ponens, die

letztere den Modus tollens. Für ersteren lautet die Formel: posita conditione ponatur conditionatum; für letzteren: sublato conditionato tollatur conditio. — Lautet der Untersatz in dem zuletzt angeführten Schema: X gilt bisweilen, bisweilen nicht, dann entsprechen diese Schlussweisen den Formen Darii und Ferio der ersten Figur. Wird das der Form Camestres entsprechende Schema des Modus tollens folgendermassen umgewandelt:

Wenn A gilt, so gilt nicht X,
A gilt;
Also: X gilt nicht,

dann entspricht diese Form der Form Cesare. Ebenso lassen sich leicht die Formen Baroco und Festino bilden.

§. 104.

Aristoteles erkennt den hypothetischen Schlüssen keine wissenschaftliche Berechtigung zu. Dieselben sind hauptsächlich ausgebildet durch Theophrast und Eudemus, die Stoiker, Alexander von Aphrodisias und Boëtius. Die Bedeutung der hypothetischen Schlüsse besteht hauptsächlich darin, dass der Zusammenhang zwischen dem Bedingenden und Bedingten als ein nothwendiger erkannt wird, nicht aber darin, dass die Wirklichkeit des Bedingenden oder Bedingten angenommen wird. Diese wesentliche Bedeutung der in Rede stehenden Schlüsse ist von Aristoteles noch nicht erkannt worden. Wenn Kant den hypothetischen Schluss auf die Dependenz zurückführt, so hat das seinen guten Grund. Wenn dagegen derselbe Philosoph sagt: „Daraus, dass der hypothetische Schluss nur aus zwei Sätzen besteht, ohne einen Mittelbegriff zu haben, ist zu ersehen, dass er eigentlich kein Vernunftschluss sei, sondern vielmehr ein unmittelbarer," so ist dabei ausser Acht gelassen, dass der Schlusssatz nur aus der Combination beider Prämissen folgt. Kuno Fischer sagt: „Der Schluss geht von dem Urtheil aus und hat an diesem, wie das Urtheil an dem Begriff, seine Voraussetzung. Damit geht auch die hypothetische Form in den Schluss über, und jeder Schluss lässt sich in dieser

Form ausdrücken. Das Schema jedes Schlusses heisst: wenn die Prämissen gelten, so gilt der Schlusssatz." Hier findet sich das für das Verständniss der Kantischen Philosophie instructive Beispiel: Wenn es Kategorien giebt, so giebt es Erkenntniss; nun giebt es Kategorien; also giebt es Erkenntniss. Sigwart beginnt die Darstellung der Lehre vom Schusse mit dem hypothetischen Schlusse, als der allgemeinsten Formel der Ableitung eines Urtheils aus anderen.

XVII. Capitel.

Der disjunctive Schluss.

§. 105.

Wie bei den hypothetischen, so unterscheiden wir auch bei den disjunctiven Schlüssen reine und gemischte, oder disjunctive Schlüsse im engeren und weiteren Sinne. Wie das disjunctive Urtheil behauptet, dass von einer bestimmten Anzahl möglicher, aber unvereinbarer Hypothesen die eine nothwendig wahr sein muss, so folgert der disjunctive Schluss die Gültigkeit eines bestimmten Gliedes durch Ausschluss aller übrigen:

A ist entweder B oder C,
Nun ist A nicht B;
―――――――――
Also: A ist C.

Diesem Modus ponens entspricht der Modus tollens:

A ist entweder B oder C,
Nun ist A B;
―――――――――
Also: A ist nicht C.

Von den disjunctiven Schlüssen im weiteren Sinne sind zunächst hervorzuheben die kategorisch-disjunctiven und die hypothetisch-disjunctiven. Dergleichen Schlüsse können in allen Figuren gebildet werden. Ferner gehören hierher das Dilemma, Trilemma, Polylemma, d. h. Schlüsse aus einer copulativen und disjunctiven Prämisse:

A ist entweder B oder C,
D ist weder B noch C;
Also: D ist nicht A.

A ist weder B noch C,
D ist entweder B oder C;
D ist nicht A.

Dass auch das Trilemma unter Umständen von grosser wissenschaftlicher Tragweite sein kann, möge folgendes Beispiel erhärten: Wäre die wirklich existirende Welt nicht die beste unter allen möglichen Welten, so hätte Gott die beste entweder nicht gekannt, oder nicht hervorbringen und erhalten können, oder nicht hervorbringen und erhalten wollen; nun aber ist weder das Erste, noch das Zweite, noch das Dritte wahr; also ist die wirkliche Welt die beste unter allen möglichen Welten. Es leuchtet indess sofort ein, dass dieses Fundament des Leibnitz'schen Optimismus im Vergleich mit den vollkommnen Schlussmodis (§ 101) sehr wankend ist. Ebenso verhält es sich mit folgendem leicht zu bildenden Schlusse: Wenn das biogenetische Naturgesetz nicht wahr wäre, dann könnten Schaaf, Fledermaus, Affe, Mensch etc. auf einer bestimmten Stufe der embryonischen Entwicklung nicht gleich sein; nun aber sind dieselben auf der genannten Stufe gleich; also ist das biogenetische Naturgesetz wahr. Dergleichen Schlüsse setzen das, was bewiesen werden soll, in der That als erwiesen voraus und haben lediglich den Werth des dialectischen Scheines. Sigwart hält den Unterschied zwischen dem disjunctiven und hypothetischen Schlusse nur für einen grammatischen und erklärt demgemäss: „Der disjunctive Schluss beruht auf keinem eigenthümlichen Prinzip, und es ist nicht gerechtfertigt, ihn als besondere Schlussweise aufzustellen;" Logik, I, 416.

XVIII. Capitel.

Die Modalität des Schlusses.

§. 106.

Was die Modalität des Schlusses anbetrifft, so ist es zunächst selbstverständlich, dass Prämissen von gleicher Modalität ebenso dieselbe Modalität des Schlusssatzes zur Folge haben. Im Uebrigen gilt auch hier der Satz:. conclusio sequitur partem debiliorem. Ist demnach in einem Schlusssatze der eine Terminus apodiktisch, der andre dagegen assertorisch, dann kann der Schlusssatz nur assertorisch sein; ist der eine Terminus apodiktisch oder assertorisch, der andre dagegen problematisch, dann folgt daraus der problematische Charakter des Schlusssatzes. Nehme ich das Urtheil: Wenn es regnet, so wird die Erde nass; vielleicht regnet es; also wird die Erde vielleicht nass, dann mag dabei die reale Möglichkeit, wie wir dieselbe in § 67 und 68 entwickelt haben, immerhin vorhanden sein; aber der Realgrund richtet sich nicht nach meinem Erkenntnissgrunde. Ich kann nicht, wie bei den Urtheilen der realen Möglichkeit, so auch beim Schlusse das Einzelne dem Verlaufe seiner zeitlichen Bedingungen entrücken; ich muss vielmehr warten, bis sich die Bedingungen erfüllen und bis dahin den problematischen Charakter des Schlusssatzes bestehn lassen. Während Aristoteles die Möglichkeit constatirt, dass unter gewissen Bedingungen aus der Combination eines apodiktischen Urtheils mit einem assertorischen ein apodiktischer Schlusssatz, oder aus der Combination eines apodiktischen Urtheils mit einem problematischen ein assertorischer Schlusssatz folge, leugnen Theophrast und Eudemus mit Recht diese Möglichkeit und huldigen dem oben angeführten Satze.

XIX. Capitel.

Die zusammengesetzten Schlüsse.

§. 107.

Bei den zusammengesetzten Schlüssen wird der Schlusssatz aus mehr als zwei Urtheilen abgeleitet. Sind die einzelnen Glieder des zusammengesetzten Schlusses vollständig ausgedrückt, dann entsteht die Schlusskette, in welcher eine Anzahl von Schlüssen derart an einander gereiht ist, dass der Schlusssatz des einen die Prämisse des andern ausmacht:

Wenn A gilt, so gilt B,
Wenn B gilt, so gilt C,
Wenn C gilt, so gilt D,
Also: Wenn A gilt, so gilt D.
Oder: Wenn C gilt, so gilt D,
Wenn B gilt, so gilt C,
Wenn A gilt, so gilt B;
Also: Wenn A gilt, so gilt D.

Im ersten Falle geht die Ordnung der Prämissen zu immer weiteren Folgen herab, im zweiten zu weiter zurückliegenden Gründen zurück; dort wird episyllogistisch, hier prosyllogistisch geschlossen. — Ein abgekürzter zusammengesetzter Schluss ist das Epicherem, in welchem eine, oder auch beide Prämissen eines einfachen Schlusses durch Hinzufügung von Gründen erweitert sind. Aristoteles versteht darunter einen Versuchsschluss. Im Gegensatz zum Epicherem ist das Enthymem ein verkürzter einfacher Schluss, bei dem die nicht ausgedrückte Prämisse in Gedanken ergänzt werden muss. — Im Kettenschluss oder Sorites ist die episyllogistische Schlusskette dadurch vereinfacht, dass sämmtliche Schlusssätze, mit Ausnahme des letzten, weggelassen sind. Man unterscheidet den Aristotelischen und Goklenischen (Rudolff Goclenius 1547 bis 1628) Sorites; ersterer schreitet von den niederen Begrif-

fen zu den höheren fort; letzterer geht vom Allgemeineren auf das minder Allgemeine:

I. α) A ist B	II. α) C ist D
B ist C	B ist C
A ist C.	B ist D.
β) (A ist C)	β) (B ist D)
C ist D	A ist B
A ist D.	A ist D.

Bei Aristoteles sind die Untersätze mit Ausnahme des ersten, bei Goclenius die Obersätze mit Ausnahme des ersten nicht ausgesprochen.

XX. Capitel.

Die Induction.

§. 108.

Das Wesen des Inductionsschlusses besteht darin, dass von dem Besondern auf das Allgemeine geschlossen wird:

Sowohl M1 als M2 als M3 . . . ist P.
Sowohl M1 als M2 als M3 . . . ist S.
Also: Jedes S ist P.

Soll die Induction vollkommen sein, dann muss durch die vollständige Aufzählung des Besondern die ganze Sphäre des Allgemeinen erschöpft werden: Merkur hat Axendrehung; ebenso Venus, Erde, Mars, Jupiter, Saturn; das aber sind die alten Planeten; also haben sämmtliche alte Planeten Axendrehung. Die Induction hat sich besonders vor zwei Fehlern zu hüten: nämlich einmal vor der falschen Verallgemeinerung, welche nicht auf einer vollzähligen Aufzählung des Besondern beruht; und sodann vor der unberechtigten Annahme eines nicht vorhandenen Causalzusammenhanges, also vor einer Verwechslung des post hoc mit dem propter hoc.

§. 109.

Als der Vater der Induction ist Socrates zu betrachten. Plato bedient sich dieser Methode zum Zwecke der Auffindung einer das Allgemeine erschöpfend umfassenden Definition. Aristoteles lehrt: „Inductio est progressio a singularibus ad universale.“ Dass für den Stagiriten die Induction neben dem Syllogismus nur geringen Werth hat, folgt aus § 7. Weiter ausgebildet ist die Methode der Induction zuerst durch Baco von Verulam; confr. § 11, während der Idealismus dieselbe zwar nicht vollständig verschmäht, aber für ihre Fortbildung wenig leistet. Ueber Hegel siehe den folgenden §. Schleiermacher erklärt: „Im Hinsehen auf die ursprünglichen Acte des Inductionsprozesses liegt die Möglichkeit der ursprünglichen Acte des Deductionsprozesses.“ „Der Deductionsprozess muss überall auf den Inductionsprozess zurückgehn.“ In der That ist die Hervorhebung der Deduction auf Kosten der Induction von Seiten des Aristoteles einseitig. Denn wenn auch die Induction allein nicht zu unzweifelhaft sicheren Resultaten führen kann, so liegt es doch im Wesen des menschlichen Erkenntnissvermögens begründet, dass die Deduction die Induction als ihre unzertrennliche Begleiterin fordert.

§. 110.

Hegel sagt: „Bei der Induction können die Einzelheiten niemals erschöpft werden. Man hat wohl diese und jene, man hat viele Beobachtungen gemacht, aber nicht alle Fälle, nicht alle Individuen sind beobachtet worden. Dieser Mangel der Induction ist es, welcher zur Analogie führt.“ Der Schluss der Analogie geht vom Besonderen auf ein anderes Besondere:

M ist P,
S ist gleichartig mit M;
―――――――――――
Also: S ist P.

Man hat bisher bei allen Planeten ein bestimmtes Gesetz der Bewegung gefunden; also wird bei einem neuentdeckten Planeten dasselbe Gesetz Anwendung finden. Aristoteles

unterscheidet den Schluss der Analogie vom Syllogismus und der Induction, weil er weder vom Ganzen auf den Theil, noch vom Theile auf das Ganze, sondern vom Theil auf den Theil gehe. Wenn Kant den Werth der Analogie und der Induction den Schlüssen gegenüber auf eine gewisse Nützlichkeit für Erfahrungserkenntnisse beschränkt, so hat das wenig Sinn, wenn man bedenkt, dass die Vernunftschlüsse nach Kants Meinung nicht im Stande sind, die Erkenntniss des realen Seins zu erwirken. Jedenfalls ist der Erkenntnisswerth der Analogie durch die Entwicklung der Naturwissenschaften in helles Licht gestellt.

§. 111.

Der Schluss der Analogie kann im Allgemeinen als unvollkommner Inductionsschluss bezeichnet werden. Ist bei der unvollkommnen Induction der Schlusssatz S ist P problematisch, überwiegen aber dabei die für die Wahrheit sprechenden Gründe den Gegengründen gegenüber, dann ist die Wahrscheinlichkeit der Gültigkeit vorhanden. Stellt man diese Wahrscheinlichkeit bildlich als einen Bruch dar, dessen Zähler die Anzahl der günstigen, dessen Nenner aber die Anzahl der überhaupt verglichenen Fälle anzeigt, dann ist dieselbe natürlich um so grösser, je geringer der Unterschied zwischen Zähler und Nenner ist. Hierbei darf indess die Abschätzung der Gründe und Gegengründe nicht bloss eine auf Zahlen beruhende mathematische sein; dieselbe muss vielmehr die innere Kraft der für und wider sprechenden Instanzen berücksichtigen, also dynamischen Charakter haben. Ein Beispiel für den Missbrauch der Wahrscheinlichkeitsrechnung liefert von Hartmann's Philosophie des Unbewussten; confr. Lange, Geschichte des Materialismus, 2. Aufl.

§. 112.

Unter dem Gesichtspunkte der Wahrscheinlichkeit ist auch die Hypothese zu betrachten. Bei ihr wird eine ungewisse Prämisse vorläufig als wahr angenommen. Diese vorläufige Annahme soll sich durch die Prüfung der

Consequenzen zur möglichst grossen Wahrscheinlichkeit, resp. zur Gewissheit umwandeln. Gelingt es, den vorausgesetzten Grund derart als den einzig möglichen zu erkennen, dass diese Erkenntniss die Annahme aller sonst noch denkbaren Gründe ausschliesst, dann wird die Hypothese zur Wahrheit. Die wahrscheinlichste Hypothese zeichnet sich durch möglichst grosse Einfachheit, d. h. durch den Ausschluss von Hülfshypothesen, aus; simplex veri sigillum. — Die Hypothese spielt als Erkenntnissmittel, und zwar als berechtigtes Erkenntnissmittel, besonders in den Natur- und Geschichtswissenschaften eine nicht unbedeutende Rolle. Man denke an die Theorie Darwin's, an deren Fortbildung durch Ernst Haeckel, an die Hypothese Wolff's u. A. über die Entstehung der homerischen Gesänge, an die Evangelienkritik etc.; ebenso ist hier an die Wichtigkeit dieser Erkenntnissweise für den das Urtheil fällenden Richter zu erinnern. Plato versteht unter Hypothese eine Annahme, woraus Anderes abgeleitet wird. Dieses Andere ist indess nicht das allgemeine Gesetz als erkannter Wesensgrund des Einzelnen, so dass die erkannte Wahrheit des letzteren die Wahrheit der Annahme involvirte; es ist vielmehr nur eine Anzahl von Folgerungen, deren vorläufige Wahrheit durch die Hypothese begründet werden soll. Der volle Beweis liegt für Plato nur in der Deduction. Nach Aristoteles wird in der Hypothese eins der beiden Glieder des contradictorischen Gegentheils als wahr angenommen, ohne dass dessen Wahrheit, wie beim wirklichen Schluss, bewiesen ist. Die Hypothese hat für ihn nicht bloss didaktischen, sondern auch wissenschaftlichen Werth. Die der Herbartschen Philosophie zu Grunde liegenden Realen sind ihrem ganzen Wesen nach hypothetische Annahmen. Mill sagt: „Ohne (hypothetische) Voraussetzungen würde die Wissenschaft ihren jetzigen Stand nicht erreicht haben; sie sind nothwendige Schritte bei dem Suchen nach etwas Gewisserem und beinahe alles, was jetzt Theorie ist, war einst Hypothese." Schliesslich mögen noch folgende Worte Trendelenburg's angeführt werden, II, Seite 310 ff. erste Aufl.: „Unsere ganze Begriffswelt bietet das Schauspiel

Einer grossen Hypothese. Unsere Vorstellungen messen sich immer an den Erscheinungen. Die erforschten Begriffe stehen fest da; die sich bildenden schweben noch. Die schwebenden suchen Boden zu gewinnen, indem sie sich auf die festen stützen oder an ihnen halten wollen. Da entsteht nun ein Anziehen und Abweisen, je nachdem sie verträglich sind, — oder unverträglich. Es kann geschehen, dass in diesem Kampfe der fest geglaubte Begriff durch den feindlichen neuen besiegt wird, indem dieser den festen Begriff mit den andern Begriffen und mit den Erscheinungen in Zwiespalt und sich selbst mit ihnen in Einklang zu setzen weiss. Ehe die festen wurzelten, hatten sie denselben Kampf zu bestehn. In dieser Wechselwirkung entsteht und wächst und erhält sich das Reich des erkennenden Geistes. Wer die Wahrheit als einen fertigen und sichern Besitz des Geistes ansieht, der geräth wohl, wenn er diesen durchgehenden Kampf gewahrt, in skeptische Bedenken. Aber der Geist kennt keine träge Erbschaft; er nennt nur sein, was er erworben hat und behauptet. Diese Arbeit ist sein Stolz und das Gemeingut des Geschlechts. Die Form der Hypothese ist die Weise jedes werdenden Begriffs."

XXI. Capitel.

Der Beweis.

§. 113.

Induction, Analogie, Wahrscheinlichkeitsbeweis und Hypothese sind berechtigte Mittel zum Auffinden der Wahrheit. Die volle, unzweifelhafte Wahrheit aber wird nur erkannt durch den directen Beweis. Dieser Umstand hat darin seinen Grund, dass der Beweis mit dem vollkommnen Schlusse zusammenfällt; confr. § 101. Folgt der Schlusssatz aus solchen Prämissen, deren Wahrheit unbedingt feststeht, dann kann die Wahrheit desselben keinem Zweifel unterliegen. Hierbei erinnern wir uns des in § 69 und 86 Erörterten.

Da hiernach der Realgrund mit dem Erkenntnissgrunde zusammenfallen muss, so müssen auch in dem vollkommnen Beweise Realgrund und Erkenntnissgrund sich decken. — Diese unerlässliche Bedingung vollkommner Erkenntniss fehlt bei dem indirecten Beweise. Indem dieser die Verbindung einer ungewissen Prämisse mit einer oder mehreren gewissen voraussetzt, beweist er aus der Unwahrheit einer Consequenz die Unwahrheit jener und eben damit die Wahrheit des contradictorischen Gegentheils derselben. Schliesst der indirecte Beweis in successiver Weise sämmtliche Möglichkeiten bis auf eine einzige aus, dann wird diese dadurch zur Gewissheit. Soll z. B. auf dem Wege des indirecten Beweises entschieden werden, ob die Welt durch Zufall, oder durch blinde Nothwendigkeit, oder durch eine freie Ursache entstanden ist, dann wird auf Grund der Harmonie des Weltalls die Unmöglichkeit der beiden ersten Annahmen und damit die Wahrheit der dritten dargethan. Diese Wahrheit beruht indess nicht auf der Uebereinstimmung von Realgrund und Erkenntnissgrund; es ist nur in affirmativer Weise erwiesen, dass die Welt ihren Grund nicht in Zufall und blinder Nothwendigkeit hat. Der diesem indirecten Beweise entsprechende directe würde lauten: Im Weltall herrscht absolute Harmonie; absolute Harmonie hat ihren Grund im freien Gedanken; also: das Weltall hat seinen Grund im freien Gedanken. Hier fällt das zusammen, was im indirecten Beweise nicht mit einander coincidirt; denn die Harmonie des Weltalls schliesst wohl den Zufall und die blinde Nothwendigkeit aus, nicht aber ist dieselbe der vermittelnde Realgrund für die allein übrig bleibende Möglichkeit. — Der Gegenbeweis besteht darin, dass das contradictorische Gegentheil einer Behauptung erwiesen wird. Er kann natürlich sowohl direct, als auch indirect geführt werden. Der vollkommne Gegenbeweis muss die Gründe des irrthümlichen Beweises erschöpfend darthun.

§. 114.

Aristoteles definirt den Beweis dahin, dass bei demselben der Schluss den Gattungsbegriff, die materiale Wahrheit und Nothwendigkeit aber die specifische Differenz bilden. Die dem directen Beweise zu Grunde liegenden Beweisprincipien beruhen auf unmittelbarer Gewissheit und sind als solche über jeden Beweis erhaben. Der apagogische Beweis steht dem directen an Beweiskraft nach, weil er nicht auf den zuletzt genannten Principien beruht. In Bezug auf den Gegenbeweis fordert Aristoteles „nicht nur die Wahrheit zu sagen, sondern auch den Grund des Irrthums anzugeben." Kant will den indirecten Beweis überhaupt von der Philosophie ausgeschlossen wissen. Trendelenburg sagt: „Indem der directe Beweis die Nothwendigkeit werden lässt, stellt sie der indirecte durch Umgrenzung fest. Es wird gezeigt, dass die Annahme des Gegentheils unmöglich sei." „Der indirecte Beweis ist der eigentliche Beweis der Verneinung; doch kann er in Verbindung mit einem disjunctiven Urtheil, das die möglichen Fälle neben einander stellt, eine Bejahung begründen. Die disjunctiven Glieder schliessen sich einander aus; wenn das eine ist, sind die andern nicht; und wenn die andern bis auf eins dem Subject der allgemeinen Sphäre nicht zukommen, so gehört ihm das Eine als Prädikat. In diesem Verfahren ist die strenge und vollständige Eintheilung der möglichen Fälle nothwendig, aber oft äusserst schwierig. Der indirecte Beweis ergiebt nicht an und für sich die Erkenntniss der Bejahung, sondern wirkt nur als Glied in einem grössern methodischen Ganzen;" II, 325, 1. Aufl. Das eigentliche Wesen des Gegenbeweises erhellt am deutlichsten aus Kant's transcendentaler Dialectik. Kant sagt zwar: „Der transcendentale Schein hört nicht auf, ob man ihn schon aufgedeckt und seine Nichtigkeit durch die transcendentale Kritik deutlich eingesehn hat;" aber der Grund des die dialectischen Vernunftschlüsse veranlassenden Irrthums wird in einer solchen Weise erörtert, dass dieser Erörterung auf der Basis der kantischen Principien nahezu das Maass der Vollkommenheit zu vindiciren ist. Lotze erklärt: „Auf die erste Figur, und

zwar vorzüglich auf ihre bejahenden Modi, für unsere Aufgabe ausschliesslich auf Barbara, hat sich gewöhnlich die Aufmerksamkeit gerichtet, wenn von direct progressiven Beweisen die Rede war; nur hier findet die Unterordnung eines gegebenen Inhalts unter eine allgemeine Wahrheit statt, aus welcher nicht bloss begriffen wird, dass T gilt, sondern auch warum es gilt." „Die indirecten Beweise verhalten sich formell zu Non—T wie die directen zu T und erlangen nur darum einige Eigenthümlichkeit, weil wir durch sie nicht zu Non—T, sondern zu T kommen wollen; sie sind also nicht behauptende, sondern widerlegende Beweise in Bezug auf Non—T;" Logik, 265 ff. Ueber die s. g. Beweisfehler, welche übrigens nicht eintreten können, wenn das vorher Gesagte festgehalten wird, confr. Lotze, 323 ff.

III. Buch:

Kurze Zusammenfassung des logischen Systems.

I. Capitel.

Das begriffliche Wissen.

§. 115.

Die Logik d. h. die Lehre von den Gesetzen der menschlichen Erkenntnissthätigkeit, setzt zunächst voraus, dass die Gesetze, deren Wesen sie zum vollen und klaren Bewusstsein bringen will, bereits vor ihrer Arbeit unbewusst vorhanden sind; sie erbaut ihr System ferner auf der gegebenen Basis einer Mannigfaltigkeit von Vorstellungen, welche sich ebenfalls unbewusst gebildet haben; sie fordert endlich, dass die Sprache, in der sie ihre Gesetze zum Ausdruck bringt, einen möglichst hohen Grad der Ausbildung erlangt hat.

Indem eine Vorstellung durch die Partition in ihre Theilvorstellungen zerlegt wird, wird der reale Inhalt derselben durch die Gesammtheit jener Theilvorstellungen ausgedrückt. Durch Reflexion auf die gleichartigen und durch Abstraction von den ungleichartigen Merkmalen entstehn die allgemeinen Vorstellungen, von denen aus durch die Determination minder allgemeine gebildet werden können. Das gegenseitige Verhältniss der Vorstellungen wird ausgedrückt durch die Bezeichnungen: übergeordnet, untergeordnet, nebengeordnet, gleichgeltend, conträr entgegengesetzt, contradictorisch entgegengesetzt, einstimmig, widerstreitend, disjunct, disparat. Mit der Verminderung des Umfangs einer Vorstellung wird im Allgemeinen der Inhalt verdeutlicht und bereichert.

Der Begriff ist eine Vorstellung, in welcher das Wesen der betreffenden Objecte einheitlich zusammengefasst ist. Im Unterschiede von den Attributen und Modis sind die wesentlichen Merkmale diejeni-

gen, welche den allgemeinen Grund für das Bestehn des Objects enthalten. Während beim Begriff die eigenthümlichen Merkmale den Unterschied nach oben und unten ausdrücken, sind die gemeinsamen diejenigen, welche mit in die Sphäre der über- und untergeordneten Merkmale fallen. Der Umfang des Begriffs stellt sich dar in der Gattung; diese umfasst diejenigen Individuen, welche in den wesentlichen Merkmalen übereinstimmen. Die specifischen Eigenthümlichkeiten der innern Organisation werden ausgedrückt durch den Typus. Zwischen Gattung und Individuen liegen die Abarten und Spielarten.

Die Begriffsbestimmung muss den Gattungsbegriff und die specifische Differenz enthalten. Die Aussage soll das Object dem Wesen, nicht aber dem Namen nach bezeichnen. Unter den verschiedenen Arten der Definition (Essentialdefinition, Realdefinition, Nominaldefinition, Accidentaldefinition) erzeugt nur die erste wirklich begriffliches Wissen, weil sie die wesentlichen, d. h. also die constitutiven Merkmale des Objects angiebt. Mit ihr nahe verwandt ist die Realdefinition, welche den Grund für das Bestehen des Objects aufzeigt. Falsche Definitionen sind: Die definitio abundans, die auf einem *ὕστερον πρότερον* beruhende, die zu weite und die zu enge Definition.

Die Eintheilung giebt an, welche Arten innerhalb des Umfangs eines Begriffs befasst sind. Da die Unterschiede an der specifischen Differenz heraustreten, so ist das Princip der Eintheilung in der Art und Weise begründet, wie der Gattungsbegriff durch die Arten bestimmt wird. Es liegt im Wesen der vollkommnen Eintheilung, dass die Summe der Eintheilungsglieder mit dem Umfange des Begriffs zusammenfallen muss. Der Dichotomie huldigt Plato, die Trichotomie findet sich besonders bei Kant und Hegel, während Schleiermacher der Tetrachotomie den Vorzug giebt. Bei der Eintheilung kommt es nicht bloss darauf an, dass die Arten und Unterarten vollständig aufgezählt werden; — es ist nicht minder wichtig, dass die bei

der Aufzählung zu beobachtende Reihenfolge durchaus der Natur entspricht.

Das begriffliche Wissen involvirt die wirkliche Erkenntniss der Objecte; die Erkenntnissformen sind im Stande, reale Abbilder des Wirklichen zu erzeugen. Aber das begriffliche Wissen reicht nicht aus, die Erkenntniss des Wesens dieser Formen vollständig zu erschöpfen; es verlangt genauere Angabe der Gründe, welche es berechtigen, verschiedene Objecte einheitlich zusammen zu fassen. Der Begriff setzt das Urtheil in sofern voraus, als das begriffliche Wissen ohne das urtheilende Denken nicht möglich ist; aber er verlangt ebenso eine genauere, umfassendere Analyse des Urtheils, um das in seiner wesentlichen Bestimmtheit zu erfassen, dessen er bei seiner Denkthätigkeit nicht entrathen kann; was in der systematischen Darstellung getrennt wird, ist in Wirklichkeit stets beisammen.

II. Capitel.

Das ideelle Abbild der realen Wirklichkeit.

§. 116.

Das Urtheil ist das ideelle Abbild objectiv realer Verhältnisse und Beziehungen. Da im Urtheil Etwas von Etwas ausgesagt wird, so setzt es die Subjects- und Prädikatsvorstellung voraus.

Im **einfachen Urtheil** ist das Subject eine einheitliche, unmittelbar in der Anschauung gegebene Vorstellung. Das Benennungsurtheil als die einfachste Form des Urtheilens überhaupt, beruht auf der Combination einer unmittelbar gegebenen Vorstellung mit einer im Bewusstsein reproducirten und in der unmittelbaren Ineinssetzung beider. Ist das Prädikat des einfachen Urtheils ein Verb oder Adjectiv, dann findet eine doppelte Ineinssetzung Statt: einmal nämlich wird die nothwendige Verbindung des Subjects mit seiner Eigenschaft, resp. Thätigkeit ausgedrückt und sodann

wird die bestimmte Eigenschaft und Thätigkeit mit dieser Eigenschaft und Thätigkeit überhaupt in Beziehung gesetzt. Einfache Urtheile, deren Subjecte Impersonalien sind, lassen dasjenige, wovon die Eigenschaft, resp. Thätigkeit ausgeht, unbestimmt. Sind die Subjecte Abstracta, dann besteht das Urtheil darin, dass die Thätigkeit oder Eigenschaft mit ihrer Modification verknüpft wird. Dem Dinge wird das Prädikat nur mit Rücksicht auf eine bestimmte Thätigkeit oder Eigenschaft beigelegt. Wird durch das Urtheil eine Relation von einem Dinge ausgesagt, dann wird zunächst die allgemeine Relationsvorstellung mit der objectiv gegebenen verknüpft. Ausserdem findet bei dergleichen Urtheilen noch eine doppelte Verknüpfung Statt, welche darauf beruht, dass die Relation einmal die Beziehung zu demjenigen, was das Relationswort näher bestimmt und sodann die Beziehung zu dem Subjecte, von dem die Relation überhaupt ausgesagt wird, involvirt. Die erzählenden Urtheile sind zeitlich gültig, die erklärenden dagegen allgemein gültig.

Wird dasselbe Prädikat an einer Reihe von Subjecten wiederholt, dann entsteht **das plurale Urtheil.** Von diesem unterscheidet sich das particulare Urtheil dadurch, dass es eine Ausnahme constatirt, oder ein allgemeines Urtheil vorbereitet. Allgemeine Urtheile sind entweder empirisch oder unbedingt allgemein.

Während **die Urtheile a posteriori** d. h. die Erfahrungsurtheile, auf empirischem Wege zu Stande kommen, werden **die Urtheile a priori** derart vollzogen, dass die Verbindung von Subject und Prädikat in ihrer objectiven Nothwendigkeit nicht auf der Erfahrung, sondern auf einem der Erfahrung vorausgehenden, im Denken gründenden Factor beruht. **Analytische Urtheile** sagen aus, was im Subjecte versteckter Weise enthalten ist; **synthetische Urtheile** dagegen verknüpfen nicht unmittelbar zusammengehörende Vorstellungen in einer solchen Weise, dass diese Verknüpfung das Product des urtheilenden Denkens ist. Das zuletzt Gesagte betrifft die Entstehung der Urtheile. Analytische Urtheile lösen den erfahrungsmässig gegebenen Stoff

einfach in die einzelnen Bestandtheile auf; synthetische Urtheile entstehen dadurch, dass das urtheilende Denken auf Grund seiner apriorischen Fähigkeiten die objectiv wahre Verbindung verschiedener Vorstellungen erwirkt. Wie die Urtheile a priori und a posteriori stets zusammenwirken, so lässt sich zwischen den synthetischen und analytischen Urtheilen keine feste Grenze ziehn.

Der Qualität nach sind die Urtheile entweder bejahend oder verneinend. Die Negation setzt die Position voraus; denn ursprünglich sind die Urtheile sämmtlich positiv. Dem negativen Urtheil liegt das Bewusstsein zu Grunde, dass die Vorstellungscombination der objectiven Wirklichkeit nicht entspricht. Da das negative Urtheil das positive voraussetzt so richtet es sich naturgemäss nach den verschiedenen Formen des letzteren. Die vier Arten von Urtheilen, welche sich aus der Combination der Quantität mit der Qualität ergeben, werden bezeichnet durch die Vocale:

a, i, e, o.

Von contradictorisch entgegengesetzten Urtheilen verneint das eine dasselbe, was das andre bejaht: a o und i e. Conträr entgegengesetzt sind die Urtheile a und o. Ausserdem sind die Urtheile i und o subconträr, vorausgesetzt, dass beiden derselbe Inhalt zu Grunde liegt.

Der Satz des Widerspruchs lautet: Contradictorisch entgegengesetzte Urtheile können nicht beide wahr, sondern das eine oder andere muss falsch sein.

Der Satz der Identität drückt aus, dass jedes Ding nur als sich selbst gleich gedacht werden darf; jedes Ding ist, was es ist. Dass jedes im Subject liegende Merkmal demselben als Prädikat beigelegt werden darf, wird durch den Grundsatz der Einstimmigkeit ausgedrückt.

Der Satz des ausgeschlossenen Dritten bezieht sich auf zwei contradictorisch entgegengesetzte Urtheile und besagt, da von diesen noth-

wendig das eine oder andere wahr sein muss, dass die Wahrheit eines dritten oder mittleren Urtheils unmöglich ist. Die Antwort auf ein und dieselbe in demselben Sinne verstandene Frage kann nur Ja oder Nein sein. Es ist indess festzuhalten, dass sich der Satz vom ausgeschlossenen Dritten auf zwei contradictorisch entgegengesetzte Urtheile, nicht aber auf zwei contradictorisch entgegengesetzte Prädikate bezieht.

Der Modalität nach sind die Urtheile problematisch, assertorisch, apodiktisch. Das problematische Urtheil sagt aus, dass der Urtheilende in Bezug auf die zu beantwortende Frage ungewiss ist. Assertorische und apodiktische Urtheile unterscheiden sich dadurch von einander, dass erstere auf Grund unmittelbarer Gewissheit, letztere auf Grund des Beweises ausgesprochen werden. Die objective Nothwendigkeit ist theils in dem innern Wesen, theils in der äussern Causalität begründet. Sie ist dadurch erkennbar, dass die allgemeinen Gesetze, unter denen das Einzelne steht, erkennbar sind. Die reale Möglichkeit entrückt bei ihrer urtheilsmässigen Betrachtung die Dinge dem zeitlichen Verlaufe des wirklichen Geschehens und fasst die ihnen zukommenden Prädikate als in ihrem bleibenden Wesen begründet ins Auge.

Der Satz vom zureichenden Grunde sagt aus, dass dasjenige, was die Gewissheit der Gültigkeit des Urtheils im Denken erzeugt, zugleich dasjenige ist, was den Inhalt der Aussage objectiv begründet. Wie mit dem Grunde die Folge nothwendig gesetzt ist, so ist mit der Folge der Grund nothwendig aufgehoben.

Der Relation nach sind die Urtheils kategorisch, hypothetisch, disjunctiv.

Das kategorische Urtheil hat in dem Bisherigen seine Erledigung bereits gefunden. Die hypotetischen und disjunctiven Urtheile kommen insofern in Betracht, als sie Aussagen enthalten, welche die Form von Hypothesen haben. **Das hypothetische Urtheil** behauptet, dass zwi-

schen Vordersatz und Nachsatz das Verhältniss von Grund und Folge bestehe. Werden zwei unbedingt gültige Urtheile in das zuletzt genannte Verhältniss gestellt, dann besagt das hypothetische Urtheil, dass, wer das eine annimmt, das andre nothwendig annehmen muss. Nach **dem disjunctiven Urtheil** muss von einer Anzahl möglicher, aber unvereinbarer Hypothesen die eine nothwendig wahr sein. Es findet seinen einfachsten Ausdruck in dem Satze vom ausgeschlossenen Dritten. Das divisive Urtheil drückt die gesammte Anzahl der Subjecte, welche unter eine allgemeine Vorstellung fallen können, als gesetzt aus.

Die unmittelbaren Folgerungen bezeichnen die verschiedenen sprachlichen Wendungen und Ausdrucksweisen, in denen sich ein und dasselbe Urtheil aussagen lässt. Sie bilden als unmittelbare Schlüsse den naturgemässen Uebergang zum dritten Theile der Logik. **Die Opposition** bezieht sich auf die Qualität, oft auch mittelbar auf die Quantität der Urtheile; **die Veränderung der Relation** geht auf die Relation selbst, indem z. B. ein unbedingt allgemeines Urtheil in ein hypothetisches verwandelt wird. **Die Aequipollenz** bezieht sich auf die Uebereinstimmung zweier Urtheile bei verschiedener Qualität; **die Subalternation** bezeichnet den Uebergang von der ganzen Sphäre des Subjectsbegriffs auf einen Theil derselben und umgekehrt. Nach **der modalen Consequenz** wird aus der Nothwendigkeit die Wirklichkeit und Möglichkeit, aus der Wirklichkeit die Möglichkeit abgeleitet; ebenso aus der Verneinung der Möglichkeit die der Wirklichkeit und Nothwendigkeit etc. **Die Conversion** geht auf das Verhältniss der Elemente des Urtheils zu der Relation desselben: so wird z. B. aus dem Urtheil A ist B ein neues, dessen Subject B und dessen Prädikat A ist. **Die Contraposition** endlich macht bei einem Urtheil das contradictorische Gegentheil des Prädikats zum Subjecte und dieses zum Prädicat; dabei verwandelt sich die Bejahung in Verneinung und umgekehrt. Indem die unmit-

telbaren Folgerungen als Umformungen eines Urtheils sich bloss auf den sprachlichen Ausdruck beziehn, ist ihr Werth für die Erkenntniss objectiver Wahrheit kein bedeutender.

III. Capitel.

Die erwiesene Uebereinstimmung von Denken und Sein.

§. 117.

Der Schluss ist die Verknüpfung zweier Urtheile zur Erzeugung eines dritten, das in keinem von jenen beiden bereits enthalten war. Die beiden Urtheile, aus denen der Schlusssatz gefolgert wird, d. h. **die Prämissen,** haben den Mittelbegriff als gemeinschaftlichen Bestandtheil. Der Untersatz enthält das Subject, der Obersatz das Prädikat des Schlusssatzes. **Die Schlussmodi** sind die Schlussweisen, welche auf den verschiedenen Combinationsformen der Prämissen mit Rücksicht auf deren Quantität und Qualität beruhn.

Der Schluss hat die Bedeutung eines wirklichen Erkenntnissmittels. Der Mittelbegriff nämlich, welcher den Erkenntnissgrund für den Schlusssatz enthält, enthält nicht minder den Realgrund für die Wahrheit desselben: *τὸ μὲν γὰρ αἴτιον τὸ μέσον.* Was im Realen der Grund ist, das ist im Logischen der Mittelbegriff des Schlusses.

Im einfachen kategorischen Schlusse sind die Elemente sämmtlich kategorisch.

Die Eintheilung des Schlusses beruht darauf, dass der Mittelbegriff in der einen Prämisse Subject, in der andern Prädikat, oder in beiden Prämissen Prädikat, oder auch in beiden Subject sein kann. Wird hierbei im ersten Falle der terminus minor (Untersatz) und der terminus major (Obersatz) genauer beachtet, dann ergiebt sich, dass der Mittelbegriff das Subject

zum terminus major und das Prädikat zum terminus minor, oder das Prädikat zum major und das Subject zum minor sein kann. Demnach unterscheidet man **vier Schlussfiguren**, von denen die erste die erste Abtheilung der ersten Figur und die letzte die zweite Abtheilung der ersten Figur bildet.

Zu keinem gültigen Schluss **kann** gelangt werden, wenn 1) der Satz in Anwendung kommt: **ex mere negativis nihil sequitur**; oder wenn 2) der Satz gilt: **ex mere particularibus nihil sequitur**; oder wenn 3) **ein particularer Obersatz mit einem verneinenden Untersatze verbunden wird.**

Die vier gültigen Schlussmodi der ersten Figur heissen: **Barbara, Celarent, Darii, Ferio.** Hierbei bezeichnen die Vocale die Arten der Urtheile, welche sich aus der Verbindung der Quantität und Qualität ergeben, während die Anfangsconsonanten die Reihenfolge der Schlussmodi ausdrücken.

Die gültigen Modi der zweiten Figur führen die Namen: **Cesare, Camestres, Festino, Baroco.** Hierbei beziehen sich die Anfangsconsonanten auf diejenigen Modi der ersten Figur, auf welche die aristotelische Scholastik dieselben zum Beweise ihrer Gültigkeit zu reduciren pflegte.

Die dritte Figur hat sechs gültige Modi, welche die Namen führen: **Darapti, Felapton, Disamis, Datisi, Bocardo, Ferison.**

Die fünf gültigen Modi der vierten Figur werden bezeichnet: **Bamalip, Calemes, Dimatis, Fesapo, Fresison.**

In Bezug auf die Erkenntniss der Wahrheit sind die allgemein bejahenden und die allgemein verneinenden Schlusssätze die wichtigsten; jene fördern unsere Erkenntniss in positiver Weise; diese führen zwar nur zu einem negativen, aber doch durchaus sichern Resultate.

Beim **hypothetischen Schlusse** wiederholen sich sämmtliche Schlussweisen, welche beim kategorischen vorkommen.

Im **gemischten hypothetischen Schluss** unterscheidet man den **Modus ponens** und den **Modus tollens.** Im ersteren

Falle wird eine kategorische Prämisse mit einer hypothetischen derart verbunden, dass erstere die Wirklichkeit der Bedingung behauptet; im letzteren verneint die kategorische Prämisse die Wirklichkeit der Bedingung: posita conditione ponatur conditionatum; — sublato conditionato tollatur conditio.

Die disjunctiven Schlüsse theilen sich ebenfalls in reine und gemischte. Sie folgern die Gültigkeit eines bestimmten Gliedes mit Ausschluss aller übrigen. Kategorisch-disjunctive und hypothetisch disjunctive Schlüsse im weitern Sinne können in allen Figuren gebildet werden. Schlüsse aus copulativen und disjunctiven Prämissen heissen: Dilemma, Trilemma, Polylemma.

Was **die Modalität des Schlusses** anbetrifft, so hat für den Fall, dass die Prämissen gleiche Modalität haben, der Schlusssatz natürlich dieselbe Modalität. Bei ungleicher Modalität folgt der Schlusssatz dem geringeren Grade der Wirklichkeit.

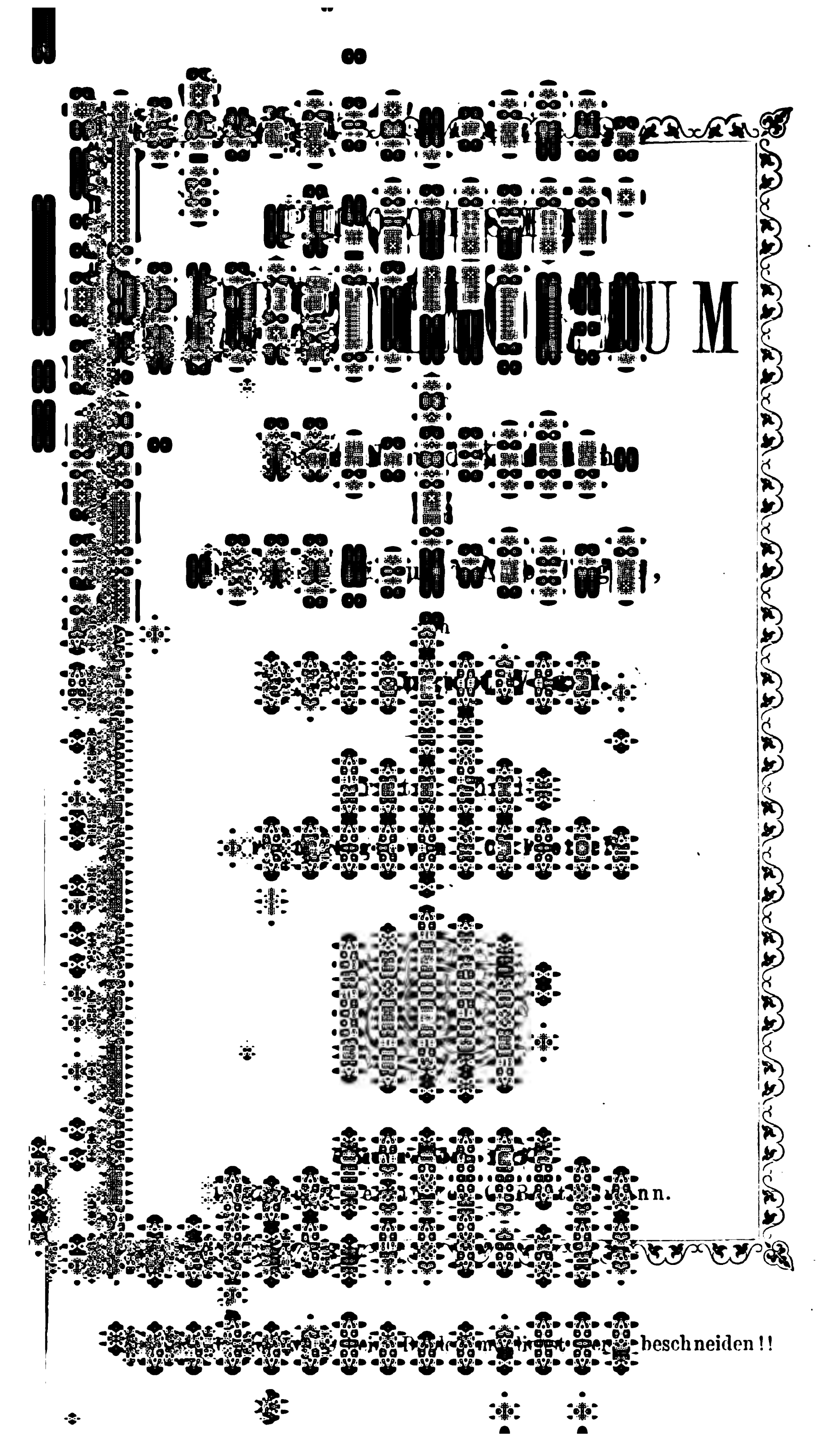
Die zusammengesetzten Schlüsse unterscheiden sich dadurch von den einfachen, dass bei ihnen der Schlusssatz aus mehr als zwei Urtheilen abgeleitet wird. In **der Schlusskette** ist eine Anzahl von Schlüssen derart aneinander gereiht, dass der Schlusssatz des einen die Prämisse des andern ausmacht. Geht die Ordnung der Prämissen zu immer weiteren Folgen, dann wird episyllogistisch, geht jene Ordnung zu weiter zurückliegenden Gründen zurück, dann wird prosyllogistisch geschlossen. Während das Enthymem ein verkürzter einfacher Schluss ist, werden im Epicherem die Prämissen durch Hinzufügung von Gründen erweitert. Im **Kettenschluss** sind sämmtliche Schlusssätze mit Ausnahme des letzten weggelassen; (Aristotelischer und Goklenischer Sorites).

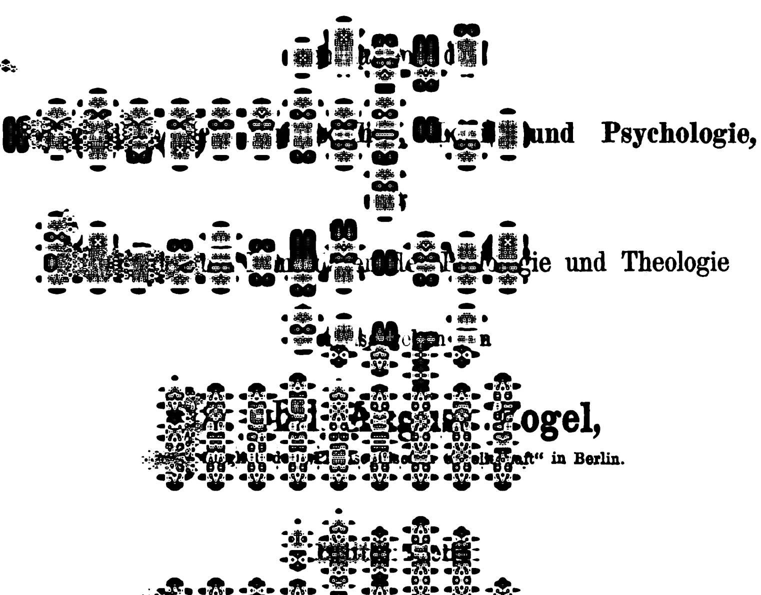
Die Induction ist dann vollkommen, wenn die vollständige Aufzählung des Einzelnen die ganze Sphäre des Allgemeinen erschöpft. Die Induction führt zur **Analogie,** welche vom Besondern auf ein anderes Besondere geht. **Der Wahrscheinlichkeitsbeweis** sucht

durch genaues Abwägen der Gründe und Gegengründe der Wahrheit nahe zu kommen. Indem endlich **die Hypothese** eine ungewisse Prämisse vorläufig als wahr annimmt, versucht sie dieselbe durch Prüfung der Consequenzen als richtig zu erweisen. Die Hypothese wird dann zur Wahrheit, wenn es gelingt, den vorausgesetzten Grund als den allein möglichen darzuthun.

Der Beweis im vollen Sinne des Wortes ist ein Schlusssatz, welcher aus unzweifelhaften Prämissen in directer Weise folgt; in ihm decken sich Realgrund und Erkenntnissgrund. **Der indirecte Beweis** setzt die Verbindung einer ungewissen Prämisse mit einer oder mehreren gewissen voraus und beweist aus der Unwahrheit einer Consequenz die Unwahrheit jener und damit die Wahrheit des contradictorischen Gegentheils. Dieser Beweis führt in negativer Weise zur vollkommnen Gewissheit; nicht aber können bei ihm Realgrund und Erkenntnissgrund zusammenfallen. **Der Gegenbeweis,** welcher in seiner vollkommnen Form die Gründe des Irrthums erschöpfend darthun muss, besteht darin, dass das contradictorische Gegentheil einer Behauptung erwiesen wird.

Mit der Darstellung des Beweises hat die Logik ihr Geschäft vollendet. Die Uebereinstimmung von Denken und Sein, d. h. das Wissen, ist dadurch als möglich erwiesen, dass die Gesetze, denen das Denken bei seiner Erkenntnissthätigkeit unterstellt ist, als solche dargethan sind, welche mit den Gründen des realen Seins und Geschehens in Harmonie stehn. Der vollkommne Nachweis dieser Harmonie kann indess in principieller Weise nur dadurch geführt werden, das dasjenige, was in Buch II. Cap. II. als Voraussetzungen der Logik bezeichnet wurde, einer genauen erkenntnissmässigen Erörterung unterzogen wird: Das ist die wesentliche Aufgabe der Psychologie.


beschneiden !!



um,

und Psychologie,

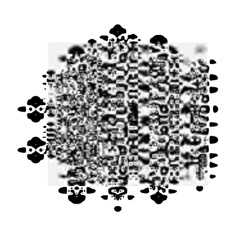
gie und Theologie

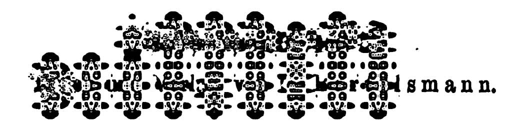
n

ogel,

" in Berlin.

oetter.





smann.

Psychologie

von

Friedrich Christoph Poetter,
auswärtigem Mitgliede der „Philos. Gesellschaft" in Berlin.

Gütersloh, 1875.
Druck und Verlag von C. Bertelsmann.

Vorwort.

Wenn ich mich veranlasst sehe, die vorliegende Bearbeitung der Psychologie der nachsichtigen Beurtheilung des wohlwollenden Lesers ganz besonders zu empfehlen, so wird das Jeder begreiflich finden, welcher im Stande ist, die Schwierigkeiten der Aufgabe zu durchschauen. Wer die Arbeit bloss zu dem Zwecke durchliest, dem sie zunächst gewidmet ist, den bitte ich, die §§. 30 und 31 zu überschlagen; ich habe nach einem bestimmten Plane gearbeitet und mich nicht gescheut, meine Ansichten unumwunden auszusprechen, was hoffentlich der Einheit des Ganzen eben so sehr zum Vortheil gereichen wird, als es für die Examina nebensächlich, oder gar überflüssig ist.

Die von mir benutzten Hülfsmittel sind im Texte selbst wiederholt angeführt. Wenn ich diese oder jene Arbeit vielleicht nicht gebührend berücksichtigt habe, so liegt der Grund davon darin, dass dem Zwecke entsprechend Kürze und Bündigkeit von mir nicht ausser Acht gelassen werden durften. Aber wie wäre es überhaupt möglich, das Chaos der Meinungen auch nur zu berühren, welches heut zu Tage das Gebiet der Psychologie verwirrt? Wohl hat Franz Brentano Recht, wenn er sagt: „An die Stelle der Psychologieen müssen wir eine Psychologie zu setzen suchen.“ Aber diese Forderung wird nur dann erfüllt, wenn man vor Allem den Blick auf die Geschichte richtet, um in ihrem Verlaufe das Fundament r Psychologie zu entdecken. Die Weisheit unserer Tage erinnert vielfach an die Zeit der Sophistik; man will streng wissenschaftlich verfahren, ohne vorerst die Macht objectiver Wahrheit auf sich einwirken zu

lassen. Eben desshalb ist Dasjenige, was man für Wahrheit ausgiebt, wesentlich subjectiver Natur und wenn auch dergleichen vermeintliche Wahrheiten mit grosser Begeisterung aufgenommen werden, so ist die letztere doch weiter Nichts, als ein vorübergehender Rausch, aus dem die Menschheit über kurz oder lang zur heilsamsten Nüchternheit erwacht. Der Geist des Menschen muss es sich gefallen lassen, abermals eine Zeitlang als das Resultat zweckloser Naturentwicklung zu erscheinen, oder auch in eine derartige Abhängigkeit von der Hülle des Leibes zu treten, dass sein specifisches Wesen darüber mehr oder weniger verloren geht. Aber der Geist selbst wird dergleichen Einseitigkeiten überwinden, wenn die Zeit gekommen sein wird, in der die Ideale deutschen Wissens und deutschen Denkens heller, denn zuvor, erglänzen und in der namentlich das Bewusstsein aufgeht, dass bei dem Zurückgehen auf Kant das berechtigte Streben eines Fichte, Schelling und Hegel nicht vergessen werden darf.

In dem Bewusstsein, dass meine Arbeit von diesem Geiste durchdrungen ist, hoffe ich sogar, mein bescheidenes Scherflein zur Wiedererweckung des Eifers für das theologische Studium beigetragen zu haben; denn ich finde die Wahrheit dieses Studiums immer mehr in der harmonischen Einheit der Philosophie und Theologie. Ist aber unter dieser Voraussetzung das Streben nach Wahrheit identisch mit dem Studium der Theologie, dann muss dieselbe an deutschen Jünglingen ihre Jünger finden.

Plettenberg, im Juni 1875.

F. Ch. Poetter.

Inhalt.

EINLEITUNG.

§. 1.

Die Aufgabe, welche wir im Nachfolgenden zu lösen haben, zerfällt im Wesentlichen in zwei Theile: Einmal nämlich haben wir uns den geschichtlichen Verlauf, welchen die Psychologie bis heute genommen hat, zu vergegenwärtigen, und sodann ist das System der Psychologie auf der Basis eben jener Entwicklung aufzubauen. Es ist indess natürlich, dass der zweite Theil unserer Aufgabe nur unter der Voraussetzung gelöst werden kann, dass sich uns in Bezug auf die Geschichte der richtige kritische Blick eröffnet hat. Eben desshalb müssen wir innerhalb der geschichtlichen Darstellung die einzelnen Erscheinungen darauf hin ansehen, ob wir in ihnen das der Wahrheit Entsprechende, allgemein Anerkannte, oder aber das Einseitige und Verwerfliche antreffen. Nur dadurch, dass Beides genau von einander unterschieden wird, lässt sich das sichere Fundament gewinnen, auf dem sich dasjenige psychologische System erbaut, welches den höchsten Grad der Wahrheit für sich hat.

Demnach zerfällt das Ganze in zwei Bücher:

I. Geschichte der Psychologie.

II. System der Psychologie.

I. Buch:

Geschichte der Psychologie.

I. Geschichte der Psychologie.

I. Capitel.

Die Psychologie bis Aristoteles.

§. 2.

Der wesentliche Charakter der jonischen Philosophie besteht darin, dass sie auf die sinnliche Erscheinung gerichtet ist. Dadurch wird auch die Ansicht derselben vom Wesen der Seele bestimmt. Nach Thales ist der Magnet beseelt, weil er das Eisen anzieht. Ebenso ist es nicht unwahrscheinlich, dass sich dieser Philosoph zu dem Urstoffe überhaupt eine demselben immanente Urkraft hinzugedacht hat, weil er Alles mit Göttern erfüllt sein lässt. Anaximander soll die Seele als luftartig bezeichnet haben, während von Anaximenes mit unzweifelhafter Sicherheit der Ausspruch auf uns gekommen ist: „Wie unsere Seele, Luft seiend, uns zusammenhält, so umfasst Hauch und Luft die ganze Welt.“

Die Pythagoreer vindiciren dieselbe Harmonie, welche im All der Dinge herrscht, auch der einzelnen Menschenseele: Philolaus et Pythagoras dixerunt, animam esse harmoniam. Die Seele verhält sich zum Körper, wie die musikalische Harmonie zu den Saiten. Seele und Leib sind ursprünglich von einander verschieden; letzterer ist das Gefängniss der Seele, in dem sie zur Strafe gefangen liegt. Ihr Ursprung ist ein höherer, himmlischer, zu dem sie nur durch den Läuterungsprozess der Seelenwanderung zurückzukehren im Stande ist.

Nach der vornehmlich durch Parmenides ausgebildeten eleatischen Philosophie ist das Denken mit dem Sein

identisch. Der Gegenstand des Denkens nämlich ist eben das Seiende und das Denken ist nicht ohne das Sein, innerhalb dessen es selbst ist; denn ausser dem Seienden ist überhaupt Nichts; Existenz und Denken sind im Seienden stets ungeschieden. Offenbar ist hierbei der Unterschied zwischen dem subjectiven Sein des Gedankens und dem objectiven Sein an sich verkannt.

Heraklit hält die Seele für trockenen Dunst. Da nämlich dieser Philosoph jedem Dinge um so mehr Bewegung und Lebenskraft zuschreibt, je mehr Wärme dasselbe enthält, so muss die Seele als der Mittelpunkt der Lebenskraft und Selbstbewegung erst recht etwas durchaus Trockenes sein. Die Nässe ist der Tod der Seele.

Empedocles vindicirt die denkende Erkenntniss dem materiellen Sein überhaupt. „Alles hat Einsicht und Verstand." Die Empfindung entsteht dadurch, dass sich von den materiellen Objecten feine Stofftheile ablösen und mit den gleichartigen Substanzen der Sinnesorgane des Subjects zugammentreffen; ihre Möglichkeit ist darin begründet, dass die stoffliche Zusammensetzung der Materie und des Subjects dieselbe ist. Da im Blute des Menschen die Elemente am Vollständigsten gemischt sind, so hat eben in diesem die denkende Erkenntniss ihren Sitz. „Mit Erde sehen wir Erde, mit Wasser Wasser, mit Aether Aether, mit Feuer Feuer, mit Liebe Liebe, mit Streit Streit."

Indem Anaxagoras den weltordnenden Geist in die Philosophie einführt, stellt er sich die Aufgabe, das Sein der Dinge aus dem Wesen dieses Geistes zu begreifen. Dem entsprechend ist auch die denkende Erkenntniss der Dinge das Höcbste. Die Sinne sind zu schwach, die einzelnen Bestandtheile der Objecte genau von einander zu unterscheiden; das Denken dagegen, welches dem weltordnenden Geiste gleichartig ist, durchschaut das Seiende bis auf die letzten Gründe. Anaxagoras unterscheidet sich von Empedocles wesentlich dadurch, dass sein *νοῦς* dem materiellen Sein als eine unabhängige, selbstständige Macht gegenübersteht.

Die Atomistik fasst ihrem Prinzip gemäss die Seele

als etwas Materielles, nur dass den Seelenatomen die grösste Leichtigkeit und Beweglichkeit zugesprochen wird. Die Wahrnehmung entsteht dadurch, dass sich von den Dingen Atome ablösen, welche durch die Sinne unserer Seele zugeführt werden. Demokrit unterscheidet indess von der dunkeln Erkenntniss die echte; jene beruht auf der Sinneswahrnehmung, diese auf philosophischem Denken. Aus den Erscheinungen soll auf das denselben zu Grunde liegende Verborgene geschlossen werden. Es leuchtet indess ein, dass die Atomistik prinzipiell kein Recht hat, das Denken von der sinnlichen Empfindung zu unterscheiden.

Die Ueberlieferung, wonach Protagoras gelehrt haben soll, die Seele sei Nichts ohne die Sinnesempfindungen, simmt mit dem Fundamentalsatze dieses Sophisten durchaus überein. Im Uebrigen hat die Sophistik bei ihrer praktischen Richtung die Frage nach dem Wesen der Seele ignorirt.

§. 3.

Socrates hat zwar der Eigenthümlichkeit seiner Philosophie entsprechend keine erkenntnisstheoretischen Betrachtungen über das Wesen der Seele angestellt; aber seine erhabene Meinung von der Würde des Menschen gründet sich hauptsächlich darauf, dass der Mensch mit einer vernünftigen Seele begabt ist. Dieselbe hat Theil am Göttlichen und darf sich göttlicher Offenbarungen rühmen. Sie übt eine absolute Herrschaft über den Körper aus und bringt sichtbare Wirkungen hervor, ohne doch selbst sichtbar zu sein. Obschon sie auf den Raum des Körpers beschränkt ist, ist sie doch im Stande, das Entfernteste wahrzunehmen und das Verschiedenartigste zu denken. Auch die Unsterblichkeit der Seele ist für den praktischen Glauben des Socrates nahezu unzweifelhaft, obschon er sich hierüber nicht mit wissenschaftlicher Strenge ausgesprochen hat und aussprechen konnte.

Plato betont die Unsterblichkeit der Seele aufs Nachdrücklichste und macht dieselbe wiederholt zum Gegenstande strenger Beweisführung. Da die Seele ihrem Begriffe gemäss leben muss und in keinem Augenblicke als nichtlebend gedacht

werden kann, so folgt die Unsterblichkeit unmittelbar aus ihrem eignen Wesen. Die einzelne Seele verhält sich zur Weltseele, wie das Besondere zum Allgemeinen. Da letzteres, die Weltseele, als das Vermittelnde zwischen der Idee und der Erscheinung gefasst wird, so kommt auch der Einzelseele dieselbe Bestimmtheit zu. Wie desshalb einerseits die Seele mit der Idee des Lebens so innig verknüpft ist, dass daraus ihre absolute Erhabenheit über den Tod folgt, so kann andrerseits die Vernunft irgend einem Wesen nur durch Vermittlung der Seele mitgetheilt werden; denn nur sie ist durch ihr Theilhaben an der göttlichen Vernunft im Stande, dieselbe vom Himmel auf die Erde hernieder zu holen.

Aus dieser Fassung der Seele folgt sofort der specifische Unterschied derselben von allem Körperlichen. Was von letzterem gilt, kann in keiner Weise von der Seele gelten, weil dieselbe, wie die Idee, einfach und sich selbst gleich, unwandelbar und unvergänglich gedacht werden muss. Auf der andern Seite hängt mit der Unsterblichkeit der Seele die Präexistenz unmittelbar zusammen. Dasjenige, dessen Wesen unmöglich als nichtlebend gedacht werden kann, kann in Bezug auf sein Dasein auch keinen Anfang haben. Plato redet eben desshalb von der Unsterblichkeit der Seele fast nur im Zusammenhange mit der Präexistenz derselben. Auch die Wiedererinnerung, *ἀνάμνησις*, ist ein Beweis für die zuletzt genannten Wesenseigenthümlichkeiten der Seele. Alles Lernen ist lediglich ein sich Wiedererinnern dessen, was die Seele vor ihrem Eintritt in den Leib bereits gewusst hat.

Worin aber liegt der Grund, dass die Seele trotz ihres erhabenen Wesens in den menschlichen Leib hinabsteigt? Dieser Grund beruht nach Timaeus 41 auf dem Gesetze der Nothwendigkeit: „Nachdem die Seelen nur nach dem Gesetze der Nothwendigkeit den Körpern eingepflanzt wurden, diese aber bald einen Zugang, bald einen Abgang erfahren, werde (so lehrte der Weltschöpfer) erstens nothwendig allen ein und dieselbe Sinneswahrnehmung aller unabweislichen Eindrücke angeboren; zweitens eine aus Lust und Schmerz ge-

mischte Liebe und ausserdem Furcht und Erzürnen und was daraus hervorgeht, so wie die diesen entgegengesetzten Gemüthsbewegungen; gelangten sie zur Herrschaft über diese, werde ihr Leben ein gerechtes, unterlägen sie ihnen, ein ungerechtes."

Phaedrus dagegen führt den Eintritt der Seele in den Leib auf einen Abfall derselben zurück: „Die vollkommne und befiederte schwebt in den höhern Gegenden und waltet durch die ganze Welt; die entfiederte aber schwebt umher, bis sie auf ein Starres trifft, wo sie nun wohnhaft wird, einen erdigen Leib annimmt, der nun durch ihre Kraft sich selbst zu bewegen scheint, — und dieses Ganze, Seele und Leib zusammengefügt, wird dann ein Thier genannt und bekommt den Beinamen sterblich." Dasjenige, wodurch das Gefieder der Seele abzehrt, ist das Böse, überhaupt das dem Guten Entgegengesetzte. Es leuchtet ein, dass diese und andere Darstellungen den Charakter des Mythischen so sehr an sich tragen, dass dabei von philosophischer Klarheit nicht die Rede sein kann. Unzweifelhaft folgt aus dem eigenthümlichen Wesen der platonischen Philosophie, dass die Seele, nachdem sie in den Körper eingetreten ist, sich in einem ihr unangemessenen Zustande befindet. Von den drei Theilen, aus denen sie besteht, dem ἐπιθυμητικόν, θυμοειδές und λογιστικόν entspricht nur der letzte ihrem wahren Wesen: „Auf ihr Weisheitsstreben müssen wir die Blicke richten, und bedenken, womit sie verkehrt und zu verkehren wünscht, als verwandt dem Göttlichen, Unsterblichen und Unvergänglichen, und wie sie sich ausbilden würde, wenn sie einem solchen Streben sich ganz hingäbe." Die sinnliche Seite des Seelenlebens hat nur die Bedeutung, der Seele bei ihrem Streben nach dem Guten und Göttlichen hinderlich zu sein. Der Muth hat seinen Sitz in der Brust, der begehrende Theil im Unterleib; die Vernunft allein wohnt im Haupte.

Aus dem zuletzt Erörterten folgt, dass es Plato unmöglich gelingen konnte, das Verhältniss zwischen Seele und Leib klar zu bestimmen. Ist der Leib für die Seele die Quelle aller Uebel, hat sie beim Eintritt in ihn den Trank der Ver-

gessenheit geschlürft, hat sie vor dem Leibe im seeligen Anschauen der Idee gelebt und ist ihr ganzes Streben darauf gerichtet, die Fesseln des Leibes abzustreifen, dann begreift man nicht, wie sie dazu kommt, überhaupt in den Leib einzugehn; beide sind sich etwas durchaus Fremdes. Der Schlüssel für das Verständniss der platonischen Psychologie liegt in der Ideenlehre. Wie es unserm Philosophen überhaupt nicht gelingt, das Ewige mit dem Zeitlichen, das Unvergängliche mit dem Vergänglichen begrifflich zu vermitteln, so gilt dasselbe von der Seele und dem Leibe. Wie die Idee, so wird auch die Seele im Haupte Plato's a priori construirt; aber das also Construirte will mit der realen Wirklichkeit nicht zusammenpassen.

II. Capitel.

Die aristotelische Psychologie.

§. 4.

Aristoteles bezeichnet den Prinzipien seiner Philosophie gemäss die Seele im Allgemeinen als die Entelechie des Leibes. Seele und Leib verhalten sich zu einander wie Form und Stoff. Wie demnach einerseits die Seele etwas durchaus Unkörperliches ist, so ist sie doch andrerseits nie ohne den Körper; ihrem Begriffe nach sind Seele und Leib von einander verschieden, ihrem Dasein nach sind beide unzertrennlich. Um das also bestimmte Wesen der Seele genauer zu durchschauen, beachte man die Fortbildung, resp. Umgestaltung, welche die Platonische Philosophie durch Aristoteles erfahren hat; I. Theil, §. 11, Gesch. der Phil. I, §. 59 ff.

Während den Pflanzen die ernährende, den Thieren die empfindende Seele eigenthümlich ist, steht der Mensch schon dadurch über der ihm vorhergehenden höchsten Naturstufe, dass seine Seele mit vollkommneren Kräften ausgestattet ist. Er theilt zwar mit den Thieren die Sinnesempfindung und

unwillkürliche Erinnerung; aber das mit Bewusstsein vollzogene Sichwiederbesinnen ist ein Vorrecht seiner höhern Begabung. Vermöge der praktischen Seelenthätigkeit ferner besitzt der Mensch das Gefühl des Begehrens und Verabscheuens, oder der Lust und Unlust. Was die Thätigkeit fördert, ist gut, erregt Lust und wird begehrt; was dieselbe dagegen hemmt, ist übel, erregt Unlust und wird verabscheut. Was die Seele als gut empfindet, sucht sie festzuhalten; was sie als übel empfindet, sucht sie von sich abzuwehren. Aristoteles macht in dieser Beziehung einen Unterschied zwischen der ἐπιθυμία und dem θυμός; während jene blindlings dem Angenehmen nachstrebt, ohne dabei irgendwie auf die Stimme der Vernunft zu achten, handelt dieser vernunftgemäss, insofern er sich mit (wenn auch schneller) Ueberlegung gegen dasjenige richtet, was dem menschlichen Wesen, resp. dem Lustgefühle desselben nicht entspricht.

Was indess den Menschen recht eigentlich vom Thiere unterscheidet, ist der νοῦς. Hat sich der Stagirite beim Aufbau seiner Psychologie gegen die vorsokratischen Naturphilosophen durchaus abwehrend verhalten, weil er die materialistischen Ansichten derselben nicht billigen konnte, so ist doch, was den νοῦς anbetrifft, seine Verwandtschaft mit Anaxagoras nicht zu verkennen. Das eigenthümliche Wesen des νοῦς, der Vernunft, besteht zunächst darin, dass er vom Körper unabhängig und trennbar ist, während die Seele, wie wir gesehn haben, mit dem Körper entsteht und vergeht. „Getrennt gedacht entspricht er dem ihm eigenthümlichen Wesen." Die Vernunft ist etwas Göttliches, welches nicht auf dem Wege natürlicher Entwicklung, sondern von anderwertsher in den Menschen hineinkommt. Sie ist so sehr über alles Menschliche und Vergängliche erhaben, dass jedes Leiden, überhaupt jede Passivität schlechthin von ihr ausgeschlossen ist; reine Thätigkeit, Ewigkeit und Unsterblichkeit sind die ihr anhaftenden Prädikate. Mit dieser Fassung des νοῦς hat Aristoteles den Menschen zu den Höhen der Gottheit erhoben. Das Endliche, welches durch die Bethätigung der beiden Prinzipien Stoff und Form zu immer höherer Voll-

kommenheit emporstrebt, erreicht im νοῦς die höchste Stufe seiner Entwicklung; wie das Wesen der Gottheit, so ist auch das Wesen des νοῦς reines Denken und beide schliessen sich demnach zur Wesenseinheit zusammen.

Leider aber widerspricht es dem Wesen des νοῦς die höchste Stufe der so eben genannten Entwicklung sein zu können. Das Prinzip der aristotelischen Philosophie ist durchbrochen, wenn die reine Vernunft, die sich doch im Endlichen bethätigt, so sehr über alles Stoffliche erhaben ist, dass die begriffliche Vermittlung beider als unmöglich erscheint. Aristoteles unterscheidet desshalb eine doppelte Vernunft: den νοῦς παθητικός und den νοῦς ποιητικός. Letztere ist die so eben beschriebene reine, ewige und unvergängliche Vernunft, während erstere die s. g. leidende Vernunft ist, welche mit dem Körper entsteht und vergeht. Sie heisst leidend, weil sie sich mit dem endlichen, vergänglichen Sein zu schaffen macht, insofern sie erst auf dem Wege der Wahrnehmungen und Erfahrungen zur wirklichen Vernunft emporsteigt; denn ohne diese Wahrnehmungen und Erfahrungen ist sie bloss der Potenz nach Vernunft und gleicht als solche einer unbeschriebenen Tafel.

Es ist schwierig, den Begriff, welchen der Stagirite mit dem potentiellen νοῦς verbindet, genau zu bestimmen. Hält man das Prinzip seiner Philosophie fest, dann verhält sich der potentielle νοῦς zum aktuellen, wie der Stoff zur Form. Jener enthält die Fähigkeiten, welche zur Erkenntniss der Dinge nöthig sind, einheitlich zusammengefasst; er ist im Bereiche der aufsteigenden Entwicklung der Dinge der höchste Stoff, welcher der entsprechenden Form entgegenharrt. Wenn er dadurch, dass er von den Empfindungen, Wahrnehmungen und Erfahrungen abhängig ist, als leidend erscheint, so ist doch dieses sein Leiden auf der andern Seite wieder Aktualität, weil im Grunde genommen die Thätigkeit, deren Resultat die Erkenntniss ist, von ihm ausgeht; er ist unter diesem Gesichtspunkte betrachtet die Form, welche den Erkenntnissstoff beherrscht. Aber diese Form ist nicht das Höchste; die Entwicklungsreihe kommt mit ihr nicht zum Abschluss. Sie

schlägt desshalb nach der andern Seite um und wird zum Stoffe für die höchste, reinste Form. Diese wird nun freilich keineswegs begrifflich mit jenem Stoffe vermittelt; der abstracte Idealismus, welchen Aristoteles als Erbschaft von seinem grossen Meister überkommen hat, macht eine solche Vermittlung unmöglich. Der Mensch wird über die ihm vorhergehende Entwicklungsstufe hoch erhoben; auch wird der prinzipielle Unterschied zwischen hier und dort im Allgemeinen hervorgehoben; aber der Geist, das Denken, erscheint im menschlichen Subjecte wie ein deus ex machina. Eben desshalb ist auch die individuelle Unsterblichkeit nach den aristotelischen Prinzipien unmöglich; nur die allgemeine, aktuelle Vernunft hat ein ewiges Sein und unsterbliches Wesen in Gott. Man vergleiche Ritter, Gesch. der Philos. III. 297 ff. woselbst auch Trendelenburg's Ansicht erörtert wird; Poetter, Gesch. der Philos. I. §. 63.

Der vernünftige Theil der Seele, die *διάνοια*, zerfällt nach Aristoteles ebenfalls in einen theoretischen und praktischen Theil. Jener, das *θεωρητικόν*, ist auf die Betrachtung und Erkenntniss des Seienden gerichtet; dieser, das *λογιστικόν*, geht auf das, was durch eigne Thätigkeit hervorgebracht werden soll. Das Theoretische ist die Quelle der Wissenschaft, *ἐπιστήμη*, deren höchstes Organ der *νοῦς* ist, während das Praktische die Kunst, *τέχνη*, im weitesten Sinne des Wortes betreibt. Die Thätigkeit des Praktischen muss stets mit der Einsicht, *φρόνηρις*, verbunden sein, d. h. mit derjenigen Tugend, welche das Handeln mit Ueberlegung und Einsicht ermöglicht. Da nämlich der Mensch als freies Wesen die Wahl zwischen Schlechtem und Gutem selbst zu vollziehn hat, so kommt es darauf an, zwischen Beidem wohl zu unterscheiden, damit die Vernunft durch Gewöhnung allmählig zu der Macht gelange, bei der zu treffenden Wahl in keinem Augenblicke zweifelhaft zu sein.

III. Capitel.

Die nacharistotelische Psychologie.

§. 5.

Wie die griechische Philosophie überhaupt ihren Höhepunkt in Aristoteles erreicht hat, so gilt dasselbe von der Psychologie. Mag es dem grossen Denker immerhin nicht gelungen sein, diese Wissenschaft frei von Unklarheiten und Widersprüchen darzustellen, — seine Seelenlehre beruht doch auf einer so erhabenen Ansicht vom Wesen der Seele, dass sie für alle Zeiten beherzigenswerth bleibt.

Wie die nacharistotelische Philosophie auf frühere Systeme zurückgreift, darüber haben wir uns an einer andern Stelle ausführlicher ausgesprochen und genügt es hier, darauf zu verweisen; Gesch. der Phil. I. 68 ff. — Was zunächst die Stoiker anbetrifft, so lehnen sich diese in den wesentlichsten Punkten ihres Systems an Heraklit an. Wie sich die mit dem Feuer identische Weltseele durch das All der Dinge verbreitet, so verbreitet sich die Einzelseele, welche ein Ausfluss der Weltseele ist, durch den Leib. Ihrer Natur nach ist sie warmer, feuriger Hauch: Zenoni Stoico animus ignis videtur. Sie ist demnach auch nicht ein geistiges, sondern körperliches Wesen, was schon daraus folgt, dass ein Unkörperliches mit einem Körperlichen überhaupt nicht in Wechselwirkung stehn kann. Von den acht Theilen, aus denen die Seele besteht, nämlich dem *ἡγεμονικόν*, den fünf Sinnen, dem Sprachvermögen und der Zeugungskraft, hat ersteres seinen Sitz in der Brust, weil nach der Meinung des Chrysipp und A. die Stimme, der Ausdruck der Gedanken, aus der Brust kommt. Das *ἡγεμονικόν* ist das Vernünftige, Herrschende, welches der Seele die Kraft verleiht, die Wahrheit zu erkennen und dasjenige zu überwinden, was der Erreichung des Lebensideals des stoischen Weisen hindernd im Wege steht. Im Besitze ewiger Dauer ist nur Zeus; die menschliche Seele überlebt zwar den Leib, ist aber ihrem Wesen nach vergänglich. Ob alle Seelen bis zur Weltverbrennung fortdauern, oder

bloss die der Weisen, darüber herrschen in der stoischen Schule verschiedene Ansichten. Jedenfalls ist es das Schicksal aller Seelen, mit der Weltverbrennung ihre individuelle Existenz zu verlieren und in das göttliche Wesen zurückzukehren.

§. 6.

Die Abhängigkeit des Epikureismus von Demokrit zeigt sich nicht am Wenigsten in der Psychologie dieser philosophischen Richtung; ebenso finden sich hier manche Anklänge an die so eben besprochene Lehre der Stoiker. Die Seele ist körperlicher Natur und besteht aus den feinsten, leichtesten und beweglichsten Atomen; auch wird sie als aus feuer- und luftartigen Stoffen bestehend beschrieben. Der Seelenstoff ist durch den ganzen Körper verbreitet, jedoch so, dass der vernünftige Theil, das *ἡγεμονικόν*, seinen Sitz allein in der Brust hat. Auf diesem Theile der Seele beruhen die geistigen Thätigkeiten, Wahrnehmungen und Vorstellungen. Die Vorstellungen entstehen, wie bei Demokrit, dadurch, dass sich von der Oberfläche der Körper feine Theilchen ablösen, welche dann durch das Medium der Sinne der Seele mitgetheilt werden. Indem ferner die Seele durch die Vorstellungen in Bewegung gesetzt wird, diese Bewegung aber sich dem Körper mittheilt, entsteht das Wollen und Handeln. Mit dem Tode des Leibes zerreist das Band, welches die Seelenatome zusammenhält; dieselben zerstreuen sich augenblicklich und das individuelle Leben hört auf.

§. 7.

Die Ansicht von der Seele, welche die Skepsis vertritt, ergiebt sich im Allgemeinen aus dem Namen, mit welchem diese philosophische Geistesrichtung bezeichnet zu werden pflegt. Hat die Seele, der Geist, nicht die Kraft, die Wahrheit mit objectiver Gewissheit zu erkennen, ist es vielmehr ihre einzige Aufgabe im Bewusstsein der Unmöglichkeit der Erkenntniss auf das Wissen überhaupt zu verzichten, dann ist es nicht nur um das selbstständige Wesen der Seele, sondern auch um die Erkenntniss derselben schlecht bestellt.

Die Seele kann überhaupt nicht Object der Erkenntniss werden, weil das Wissen unmöglich ist. Die stolze Gemüthsruhe, deren sich der skeptische Weise rühmt, ist im Grunde genommen identisch mit der Vernichtung derjenigen Kräfte, welche das eigenthümliche Wesen der Seele ausmachen. Wenn sich die Skepsis dennoch zum Beweise ihrer Behauptungen der erkenntnisstheoretischen Seelenkräfte bedient, dann ist das ein Widerspruch, welcher die Unhaltbarkeit des ganzen Systems aufs Deutlichste erkennen lässt. Die consequente Ausbildung des Skepticismus gipfelt in dem Satze, dass der Mensch nicht wissen könne, dass er überhaupt Nichts wisse.

Dass die Skepsis auf den Eklectismus hinauslaufen musste, beruht auf einer psychologischen Nothwendigkeit. Es liegt in der Natur des menschlichen Seelenvermögens, etwas Gewisses zu haben, oder doch wenigstens im Besitz einer solchen Erkenntniss zu sein, welche den höchsten Grad der Wahrscheinlichkeit für sich hat. Ist der menschliche Geist zu müde geworden, um sich dergleichen Besitzthümer aus eigner Kraft erwerben zu können, dann nimmt er seine Zuflucht zu dem bereits vorhandenen Besitz, um sich denselben mehr oder weniger modificirt anzueignen. Von den spätern Peripatetikern mag hier Alexander von Aphrodisias erwähnt werden. Derselbe sucht den Widerspruch zwischen der leidenden und thätigen Vernunft des Aristoteles dadurch zu heben, dass er erstere zunächst nur der Potenz nach im Menschen vorhanden sein lässt. Was diese Potenz zur Wirklichkeit bringt, ist indess nicht die thätige Vernunft, sondern das directe Einwirken der Gottheit, so dass diese mit dem *νοῦς ποιητικὸς* identificirt wird. Confr. zu vorstehendem §. Gesch. der Phil. I. §. 71 ff. Theil I. §. 15.

§. 8.

Im Neuplatonismus hat sich die Philosophie ihres rein griechichen Charakters begeben und andere, namentlich orientalische Elemente in sich aufgenommen. Wie von dem Einen, Unsagbaren, schlechthin über alles Denken Erhabenen die Vernunft ausgeht, so von der Vernunft die Seele und

zwar zunächst die Weltseele. Diese ist ein Mittleres zwischen der Vernunft und der Erscheinungswelt. Sie steht zwar der ersteren näher, berührt sich aber doch mit der letzteren, indem sie deren Schöpferin und Erzeugerin ist. Insofern sie in der Vernunft ist, ist sie, wie diese, untheilbar; insofern sie in das Körperliche eingeht, ist sie theilbar. Hierdurch wird sie indess nicht zu etwas Räumlichem; denn nur der Körper, nicht aber die Seele, ist im Raume. Ihre Aufgabe besteht darin, die von der Vernunft ausgehenden Wirkungen an das von ihr Erzeugte zu übermitteln.

Die einzelnen Seelen sind nicht bloss Theile der Weltseele; vielmehr bestehen jene selbstständig neben dieser. Wie die Vernunft eine Vielheit von Ideen und Geistern amfasst, so umfasst die Weltseele eine Vielheit von einzelnen Seelen. Indem sich nun diese der Materie mittheilen, gestaltet sich der bildungsfähige Stoff zur Erscheinungswelt. Selbstredend sinken die Seelen dadurch in einen ihnen unangemessenen Zustand herab; denn die Materie ist als das Urböse das dem Wesen der Seele prinzipiell Widersprechende. Dennoch aber herrscht in der Welt der Erscheinungen die schönste Harmonie, weil Alles von den mit der Vernunft verwandten Seelen beherrscht wird.

Dass sich die Seelen dem bildungsfähigen Stoffe mittheilen, beruht auf einer allgemeinen Nothwendigkeit; es ist ein allgemeines Verhängniss, dass die ursprünglich ohne alles Leiden in ungetrübter Seeligkeit lebenden Wesen zur bestimmten Zeit mit magischer Gewalt in diejenigen Körper hinabgezogen werden, welche ihrem eigenthümlichen Wesen am Meisten entsprechen. Indem sich auf diese Weise die Seelen mit dem menschlichen Leibe verbinden, ist der Mensch gewissermassen im Besitz einer doppelten Seele: Die eine lebt in ihrer eigentlichen Heimath, in der Welt des Uebersinnlichen, während die andere, niedere, an die Functionen des Körpers gebunden ist. Indess ist es doch auch wieder mit der zuletzt genannten Seele nicht gar zu schlimm bestellt, weil in allen Fällen nur der Körper leidet, nicht aber die Seele; die Seele nimmt nur das wahr, was im Körper vor-

geht. Auf diese Weise werden sämmtliche Affecte und Empfindungen erklärt. Ebenso sind die Wahrnehmungen nicht ideelle Abbilder der Objecte; vielmehr sind dieselben nur „ein Innewerden der durch die Objecte bewirkten sinnlichen Zustände.“ Auch das Gedächtniss ist eine ursprüngliche Thätigkeit und beruht nicht auf dem Festhalten sinnlicher Eindrücke. Der *θυμός*, welcher auch hier von der *ἐπιθυμία* unterschieden wird, hat seinen Sitz im Herzen, während die Begierden im Allgemeinen in der Nähe der Leber entspringen. Die höhere Seele kann mit Bewusstsein reflectiren, ohne dass der Mensch solches merkt; für diesen wird das Bewusstsein dadurch vermittelt, dass sich die Thätigkeit des Denkens durch die Wahrnehmung der Seele mittheilt.

Dem Wesen der Seele entsprechend kann die Aufgabe des Menschen nur darin bestehn, den Fesseln des Körpers je mehr und mehr zu entfliehn. Dadurch wird sich die Seele ihres ursprünglichen Wesens und ihrer ursprünglichen Heimath immer bewusster und gelangt schon im irdischen Leben zum seeligen Anschauen des einen höchsten, allumfassenden Urgrundes.

IV. Capitel.

Die patristische und scholastische Psychologie.

§. 9.

Was zunächst die patristische Philosophie anbetrifft, so ist die Psychologie derselben im Allgemeinen durch den Grundgedanken bestimmt, welcher diese geistige Richtung auszeichnet: Die Seele ist ein unsterbliches Wesen, welches den Körper überdauert, aber bei der Auferstehung wiederum mit dem Körper vereinigt wird. Je nachdem sich nun dieser christliche Fundamentalsatz an das eine oder andere philosophische System anlehnt, erscheint er mehr oder weniger modificirt.

Tertullian's Psychologie ist dem Stoicismus verwandt.

Die Weltansicht dieses grossen Vertreters der römisch-afrikanischen Schule ist eine durchaus realistische. Die Seele ist ein körperliches Wesen, was schon daraus folgt, dass sie vom Leibe Wirkungen erfährt und leidensfähig ist. Sie pflanzt sich auf natürlichem Wege von Geschlecht zu Geschlecht fort und mit ihr die geistigen Eigenschaften und Neigungen. Auf dieser Fortpflanzung beruht auch die Erbsünde von Adam her. Das materielle Wesen der Seele thut indess der Unsterblichkeit derselben keinen Abbruch.

Clemens und Origenes, die Alexandriner, blicken mit Begeisterung auf die platonische Philosophie zurück. Origenes vindicirt den Seelen die Präexistenz; ihre Verbindung mit dem Leibe beruht auf eigener Verschuldung. Von dem Seelischen im Menschen wird das rein Geistige unterschieden; jenes geht durch Gericht und Strafen hindurch, um auf dem Wege der Läuterung für die Apokatastasis aller Dinge wohl vorbereitet zu werden. Der Unterschied zwischen gut und böse beruht auf der Willensfreiheit des Menschen.

Ein Gegner Plato's ist Arnobius, indem dieser die natürliche Unsterblichkeit der Seele, besonders auch die Annahme, dass das Wissen Wiedererinnerung sei, verwirft. Dennoch aber ist die Seele nicht etwa mit Epikur als ein sterbliches Wesen zu betrachten; die Unsterblichkeit ist wirklich vorhanden, nur dass dieselbe lediglich unter den Gesichtspunkt einer göttlichen Gnadengabe gestellt werden darf.

Gregor von Nyssa, der Anhänger des Origenes, lässt die Seele mit dem Leibe zugleich entstehen. Sie ist durch den ganzen Leib verbreitet, geht aber nicht mit demselben zu Grunde, sondern besteht nach dem Tode als individuelles Einzelwesen fort. Dass sie sich bei der Auferstehung wiederum mit ihrem Leibe umkleiden kann, hat seinen Grund in der Fähigkeit, aus der Gesammtheit der Materie diejenigen Theilchen auszuwählen, welche ihrem Leibe bei der zeitlichen Existenz desselben angehörten.

Nach Augustin ist die Seele ein immaterielles, stubstantielles Wesen. Sie ist im ganzen Körper und in jedem Theile desselben ungetheilt gegenwärtig. Als Seelenkräfte

sind zu unterscheiden: Das Gedächtniss, der Verstand und der Wille. Diese Kräfte sind indess nicht Accidentien der einen Seelensubstanz; sie haben vielmehr an der Substantialität der Seele Theil. Eine jede dieser Kräfte kann sich selbst zum Object ihrer Thätigkeit machen: Der Verstand kann sich selbst denken, das Gedächtniss kann sich seines eignen Wesens erinnern, der Wille ist sich seiner freien Entscheidungsfähigkeit bewusst. Das Wesen der Seele hat Theil an der ewigen Vernunft und an dem ewigen göttlichen Leben; darin ist ihre Unsterblichkeit begründet. Die Sünde raubt zwar der Seele das Theilhaben am ewigen Leben; aber der Glaube ist das sichere Fundament der Hoffnung auf die ewige Seeligkeit. Der Determinismus wird von Augustin auf den Menschen beschränkt, damit der Absolutheit Gottes Nichts vergeben wird. In dieser Beziehung findet das augustinische System seine Vollendung in Thomas von Aquino, indem hier der Determinismus in absoluter Weise auch auf Gott übertragen wird. Ueberweg, Gesch. der Phil. II. §. 16.

Nach Augustin haben sich in der abendländischen Kirche besonders noch zwei Männer mit dem Wesen der Seele befasst: Claudianus Mamertus und Cassiodorus. Ersterer behauptet dem Semipelagianer Faustus gegenüber, die Seele falle zwar unter Kategorien, aber nicht unter alle Kategorien, insbesondere nicht unter die der Quantität. Von der Grösse der Seele könne nur im geistigen Sinne gesprochen werden; ausserdem sei dieselbe nur der zeitlichen, nicht auch der räumlichen Bewegung unterworfen. Cassiodorus erklärt die nach dem Bilde Gottes geschaffene Seele für ein rein geistiges Wesen und schliesst sich überhaupt eng an Augustinus an.

Wir müssen uns unserem Zwecke gemäss mit den angeführten Vertretern der patristischen Psychologie begnügen. Dass bei denselben ein Fortschritt in Bezug auf die wissenschaftliche Erkenntniss der Seele nicht angetroffen wird, liegt in der Natur der Sache. Der Erlöser der Welt, in dessen Person sämmtliche Fäden dieser geistigen Richtung zusammen laufen, hat den Besitz wissenschaftlicher Erkenntniss der Menschheit nicht als ein fertiges Gut

hinterlassen. Wenn nun der Glaube immer mehr auf die Lehren der Kirche beschränkt, ja sogar das Ansehn der heiligen Schrift von dem Glauben derselben abhängig gemacht wurde, dann musste der Glaube, welcher die Grundlage des Wissens sein sollte, nothwendig eine so enge Bedeutung erhalten, dass sein also bestimmtes Wesen mit der Freiheit der Wissenschaft nur in Widerspruch treten konnte. Unter solchen Umständen waren der Erkenntniss des wahren menschlichen Wesens prinzipielle Schranken gezogen. Confr. Ritter, Gesch. der Phil. VI, 604 ff.

§. 10.

Die Philosophie des Mittelalters, vorwiegend Scholastik genannt, richtet sich in ihren psychologischen Ansichten natürlich ebenfalls nach den Philosophen des Alterthums, an die sie sich anlehnt.

Um zunächst eine eigenthümliche in dieser Periode hervorgetretene psychologische Ansicht kennen zu lernen, erwähnen wir den Mystiker Hugo von St. Victor. Seine Lehre ist dem innern Gemüthsleben zugewendet und lässt deutlich die Abneigung gegen die Veräusserlichung der Kirche erkennen. Die Seele ist ein einfaches, einheitliches Wesen, welches nur durch reine Vernunft erkannt wird. Ihre Thätigkeit kann sich zu verschiedenen Graden steigern; sie ist im Stande, sich zur Erkenntniss Gottes und der Prinzipien der Dinge emporzuschwingen; sie kann aber auch herabsteigen, um die sinnlichen Erscheinungen in den Bereich ihrer Betrachtung zu ziehn. Die Seele ist desshalb gewissermassen ein Mittleres zwischen dem Göttlichen und der vernunftlosen Schöpfung. Das Aufsteigen der Seele vom Sinnlichen zu Gott geht durch drei Grade hindurch, welche als das Denken, das Nachdenken und die Anschauung bezeichnet werden. Das Denken richtet sich auf die sinnlichen Erscheinungen, während das Nachdenken die Gründe und Ursachen derselben ins Auge fasst. Auf der ersten Stufe wird die Seele in beständigem Schwanken erhalten und kommt nicht zur Ruhe; auf der zweiten dagegen erhebt sie sich zur innern Sammlung; denn der Mensch

umfasst in seinem Innern die Gründe aller Geschöpfe und den Inbegriff aller Ideen. Die dritte Stufe endlich erhebt den Menschen zum seeligen Anschauen Gottes, zur unmittelbaren Erkenntniss des Göttlichen und zur innigsten Vereinigung mit demselben. Auf dieser letzten Stufe werden jedoch wieder zwei Grade unterschieden, nämlich einmal die Anschauung des Schöpfers in den Geschöpfen und sodann die unmittelbare Anschauung des Schöpfers selbst.

Aehnlich, wie Hugo, weist auch Thomas von Aquino dem Menschen seine Stellung zwischen der übersinnlichen und sinnlichen Welt zu. Die Seele ist die Form des Leibes; beide sind nicht zwei Substanzen, sondern eine Einheit, jedoch so, dass die Form als das Höhere, Beherrschende erscheint. Die Vernunft kommt von aussen her in den Menschen; sie wird nicht, wie die übrigen Geschöpfe, durch vermittelnde Ursachen hervorgebracht, sondern direct von Gott. Da die Seele intellectuelle Substanz ist, so liegt es in ihrem Begriff, ewig und unvergänglich zu sein. Jedoch ist die Unsterblichkeit nicht bloss dem vernünftigen Theile der Seele zu vindiciren, sondern dem gesammten Complex der Seelenkräfte. Wie der Mensch nach der einen Seite hin alle Elemente in sich gemischt enthält, so ist er nach der andern durch das erhabene Wesen seiner Seele dem rein Geistigen am Nächsten verwandt. Der Einfluss des Aristoteles auf diese Gedanken des Thomas ist unschwer zu errathen. Auf der andern Seite opponirt dieser Scholastiker gegen die Platonische Präexistenz. Nach ihm wird die Seele von Gott geschaffen, sobald der Leib für sie prädisponirt ist. Als Form des Körpers ist die Verbindung mit demselben für die Seele etwas Naturgemässes, während die Trennung von ihm ihrem Wesen widerspricht und eben desshalb als etwas bloss Accidentelles zu betrachten ist. Eine von aller Erfahrung unabhängige Erkenntniss giebt es nicht. Die passive Vernunft nimmt die Objecte vermittelst der Sinne aus der Aussenwelt auf, welche dann die active Vernunft zur begrifflichen Erkenntniss im Bewusstsein erhebt.

Während Thomas den intellectus an die Spitze seines Systems stellt, geht Johannes Duns Scotus von der vo-

luntas aus. Der Wille ist die bewegende Kraft im Reiche der Seelen; er ist ein unendliches Vermögen, welches im Stande ist, die höchste Seeligkeit zu erreichen. Dasselbe gilt indess nicht minder von dem Verstande. Wille und Verstand sind nicht Theile der Seele, sondern im Wesen derselben Eins. Vor der Erkenntniss ist der Verstand eine unbeschriebene Tafel. Die Seele ist das Subject der Erkenntniss, zu dem nothwendig ein Object hinzutreten muss; erst das Zusammenwirken beider ermöglicht die wirkliche Erkenntniss. Das gilt in gleicher Weise für das natürliche und übernatürliche Erkennen. In keiner Weise aber verhält sich hierbei der Verstand bloss leidend; derselbe wendet sich vielmehr in freier Thätigkeit den Objecten zu, selbst die höchsten nicht ausgenommen. Die Erhebung zum Wesen Gottes geschieht auf der via eminentiae von der Selbstbetrachtung aus; eine solche Erhebung ist möglich, weil das Streben des Menschen ein unendliches ist. Die Meinung des Thomas, dass das Niedere das Höhere nicht zu erkennen vermöge, ist zu verwerfen.

Der Gegensatz des Realismus und Nominalismus, welcher sich durch die Philosophie des Mittelalters hindurch zieht, ist für die Psychologie besonders dadurch von Wichtigkeit, dass diese geistigen Richtungen das Verhältniss des Geistes zu dem, was ausser ihm ist, des Subjectes zum Objecte, wesentlich bestimmen. Im Realismus, wie derselbe zuerst von Anselm ausgebildet wird, hat der Geist das Vertrauen, dass sein eigener Inhalt objectiv real, d. h. mit andern Worten, dass die Erkenntniss der Wahrheit, deren Wesen in der Uebereinstimmung von Denken und Sein besteht, wirklich möglich ist. In dieser Beziehung kommt vorwiegend der durch Abälard vertretene aristotelische Realismus in Betracht. Der Nominalismus dagegen, als dessen Vertreter wir Roscellin und Wilhelm von Occam nennen, beschränkt die Fähigkeiten des Geistes auf das Verknüpfen und Trennen der Begriffe in unserm Denken. Wenn auch die Erkenntniss von der Anschauung ausgehn soll, so kennen wir die Dinge doch nur als Erscheinungen und Vorstellungen;

ihr subjectives Wesen, d. h. was sie an sich sind, bleibt uns verschlossen. Die Erkenntniss des Uebersinnlichen ist weiter Nichts, als die Erfahrung der innern Seelenzustände. Eben diese innere Erfahrung ist die einzig sichere Quelle der Erkenntniss, weil die Sinne unter allen Umständen den Zweifel nicht ausschliessen. Was im Realismus als objectiv wirklich erscheint, wird hier zu blossen Worten und Zeichen. Diese Sätze involviren die Unmöglichkeit der Erkenntniss; die Kluft zwischen Subject und Object kann nur durch den Glauben ausgefüllt werden; die gesammte Theologie beruht auf Autorität.

Was wir am Ende des vorigen §. von der patristischen Psychologie sagten, gilt nicht minder von den zuletzt erwähnten philosophischen Richtungen. Der Verfall der Scholastik in sich selbst hat seinen Grund nicht am Wenigsten in der mangelhaften Erkenntniss des menschlichen Geistes. Der Geist zerreist die Fesseln, in die er geschlagen wird, aus eigner Kraft, um die für die Erkenntniss seines Wesens nöthige Freiheit zu gewinnen. Was die speculative Bedeutung für die Erkenntniss des menschlichen Wesens anbetrifft, so sind die Mystiker des Mittelalters entschieden oben an zu stellen. Der Satz eines Hugo, dass der Mensch in seinem Innern die Gründe aller Dinge und den Inbegriff aller Ideen umfasst, ist von überaus weittragender Bedeutung, wenn auch sein Urheber noch nicht im Stande war, sich über diese Bedeutung in wissenschaftlicher Weise Rechenschaft zu geben. Confr. Th. I, II. §. 1—7.

V. Capitel.

Die neuere, vorkantische Psychologie.

a. Idealismus.

§. 11.

Mit Cartesius, dem Begründer der neuern Philosophie, tritt die Geschichte der Psychologie in ein wesentlich neues

Stadium ihrer Entwicklung. Cartesius geht von dem Satze aus: Cogito, ergo sum. Indem nämlich der Zweifel an Allem vollzogen wird, bleibt doch die Fähigkeit zurück, jenen Zweifel vollziehn zu können, und das eben ist das Denken, an dem der Mensch nie und nimmer zweifeln kann. Das Denken ist dasjenige, was den Menschen recht eigentlich zum Menschen macht, indem es als die sich durch sich selbst bethätigende Kraft der das geistige Wesen des Menschen constituirende Factor ist. Ferner: Ich kann die gesammte Körperwelt von meinem Denken unterscheiden, kann mich derselben reflectirend und opponirend gegenüberstellen. Dasselbe gilt von meinem Leibe; auch dieser hat ein Sein, welches zu dem Sein meines Geistes nicht nothwendig gehört. Daraus folgt, dass zwischen Idealem und Realem, zwischen der Welt des Geistes und der Welt der Sinnlichkeit kein Zusammenhang besteht. Wie der Geist ein selbstständiges Wesen für sich ist, so gilt dasselbe von der Aussenwelt. Nun liegt es aber in der Natur der Sache, dass beide, Geist und Leib, nicht gleichgültig neben einander bestehn können, sondern dass vielmehr beide in einem bestimmten Verhältniss zu einander stehn müssen. Dieses Verhältniss aber kann kein anderes sein, als das des absoluten Gegensatzes. Ist der Geist seinem ganzen Wesen nach Kraft, innere Thätigkeit, dann ist es dem Leibe, überhaupt der Körperwelt, wesentlich, ohne alle Kraft und Thätigkeit zu sein. Das Wesen der Materie ist desshalb mit einem Worte die räumliche Ausdehnung. Das sie bewegende Prinzip ist ihr nicht immanent, wirkt nicht von Innen heraus; es ist vielmehr etwas von Aussen Hinzukommendes, indem der Stoss alle Bewegungen in der Körperwelt hervorbringt. Der menschliche Leib ist eine überaus künstlich gebaute Maschine, welche lediglich durch mechanische Gesetze getrieben und bewegt wird. Wie die beiden endlichen Substanzen, das Denken und die Ausdehnung, wesentlich von einander verschieden sind, so haben beide, Seele und Leib, ihr eigenthümlich bestimmtes substanzielles Sein.

Aus dem Vorhergehenden folgt, dass der Mensch als

Individuum weiter Nichts ist, als eine Zusammensetzung von Seele und Leib. Cartesius behauptet zwar wiederholt, beide seien aufs Innigste mit einander verbunden, sie seien gleichsam ein Wesen; aber die begriffliche Vermittlung beider ist auf Grund der Prinzipien seiner Philosophie unmöglich. Ebenso machen diese Prinzipien die Thatsache, dass Seele und Leib sich gegenseitig beeinflussen, vollständig illusorisch. Und doch ist diese Thatsache so wenig zu leugnen, dass sich Cartesius versucht sieht, dieselbe dadurch zu erklären, dass er die Zirbeldrüse im Gehirn als dasjenige Organ betrachtet, in welchem Seele und Leib unmittelbar zusammen wirken.

Für die cartesianische Psychologie ist ausserdem noch von Wichtigkeit, dass die Irrthumsfreiheit des Geistes in der göttlichen Wahrhaftigkeit ihren Grund hat. Dadurch wird dasjenige, was im Wesen des Geistes selbst seine Quelle haben sollte, dem Einfluss einer äussern Macht zugeschrieben. Das Denken findet das Kriterium der Wahrheit nicht in sich selbst, sondern in der unvermittelten Annahme, dass es nicht zum Irrthum geschaffen sei.

§. 12.

Die Anhänger des Cartesius haben die Consequenzen, welche in der Lehre ihres Meisters lagen, ohne Rückhalt gezogen.

Geulinx leugnet den Einfluss der Seele auf den Leib und des Leibes auf die Seele vollständig. Es ist zwar Thatsache, dass sich mit bestimmten Seelenzuständen auch bestimmte körperliche Erscheinungen verbinden und umgekehrt; aber diese Thatsache beruht keineswegs auf irgend welcher gegenseitigen Beeinflussung; der Begriff der Causalität findet hier in keiner Weise Anwendung. Worin aber findet denn nun jene Thatsache ihre Erklärung? Darin, dass der Grund in die göttliche Ursächlichkeit verlegt wird. Gott als die absolute Substanz steht über den beiden endlichen, dem Denken und der Ausdehnung. Entsteht im menschlichen Geiste der Entschluss, den Körper zu bewegen, dann folgt die Bewegung unmittelbar, weil es Gott also will; wird auf der andern Seite

der Körper irgendwie afficirt, dann theilt der göttliche Wille der Seele den entsprechenden Prozess dieser Affection mit.

Malebrauche richtet sein Hauptaugenmerk auf die Möglichkeit der Erkenntniss. Dass sich die äussern Dinge unsern Sinnesorganen mittheilen, ist nicht zu leugnen; dass aber die auf diese Weise entstandenen Eindrücke auf die Seele übertragen werden können, widerspricht durchaus dem Verhältniss, in welchem Seele und Leib zu einander stehn. Wir haben demnach zunächst nicht das Recht, zu behaupten, dass unsere Vorstellungen dem Sein der Dinge entsprechen. — Auch hier wieder giebt es keinen andern Ausweg, als die Zuflucht zur absoluten Substanz. Gott, in dem die Fülle aller Ideen befasst ist, ist der vermittelnde Factor zwischen dem Ich und der Aussenwelt. Da wir mit Gott, dem Orte aller Geister, aufs Innigste verbunden sind, so schauen wir in ihm alle Ideen, welche unsern Geist erfüllen; Gott ist demnach auch in Bezug auf die Erkenntniss das einzige Band, welches die beiden endlichen Substanzen mit einander verbindet.

Dass diese Richtungen den Dualismus nur scheinbar überwinden, leuchtet sofort ein. Indem sie die absolute Substanz auf Kosten der beiden endlichen erhöhen, arbeiten sie derjenigen Richtung vor, welche in Spinoza ihren grossartigen Ausdruck gefunden hat.

§. 13.

Spinoza vollendet die von Cartesius eingeschlagene Richtung dadurch, dass er als Prinzip des Seins eine absolute, Alles umfassende Substanz annimmt, deren für uns erkennbare Attribute das Denken und die Ausdehnung sind; confr. zum nähern Verständniss Gesch. der Phil. II, §. 5; I Th. III, §. 6. Zur vorläufigen Orientirung erinnern wir uns daran, dass die beiden Attribute einerseits realiter von einander getrennt sind, andrerseits aber stets zusammen wirken; wo ein Modus der Ausdehnung ist, ist ein Modus des Denkens und umgekehrt. Ebenso vergegenwärtigen wir uns die von Spinoza behauptete Thatsache, dass zwischen dem Absoluten und Endlichen kein Wesensunterschied besteht, wenn auch

das erstere seiner Existenz nach von letzterem in keiner Weise berührt wird.

Was nun das Wesen des menschlichen Geistes anbetrifft, so ist derselbe nichts Anderes, „als die Idee eines einzelnen, wirklich existirenden Dinges." Als solche ist der Geist ein Theil des unendlichen göttlichen Verstandes. Wenn man also sagt, der menschliche Geist percipire irgend Etwas, dann ist das genau dasselbe, als wenn gesagt wird, Gott, insofern derselbe das Wesen des endlichen, menschlichen Geistes ausmacht, habe diese oder jene Idee. Das einzelne Ding, dessen Idee der Geist ist, ist der Körper, d. h. „ein bestimmter, in Wirklichkeit existirender Modus der Ausdehnung und weiter Nichts." Der Mensch besteht also aus Geist und Körper, wie alles Sein überhaupt; was ihn von andern Wesen unterscheidet, wird von Spinoza durch folgende Worte ausgedrückt: „Je mehr ein Körper vor andern geschickt ist, Mehreres zugleich zu thun oder zu leiden, um so geschickter ist auch der Geist desselben vor andern, Mehreres zugleich zu percipiren; je mehr ferner die Thätigkeiten eines Körpers von ihm selbst allein abhangen und je weniger andere Körper mit ihm in diesen Thätigkeiten concurriren, um so geschickter ist der Geist desselben zur deutlichen Erkenntniss."

Da ferner der menschliche Körper aus sehr vielen individuellen Wesenheiten zusammengesetzt ist, von denen jede einzelne ebenfalls die Einfachheit durchaus ausschliesst, so folgt daraus, dass auch der Geist, die Idee des Körpers, aus unzähligen Ideen zusammengesetzt ist. — Der Geist stellt die Affectionen des Körpers vor; in diesen aber ist auch die Natur der äussern Körper mit ausgedrückt, welche auf den menschlichen Körper einwirken; folglich bildet der Geist, indem er den Körper vorstellt, auch zugleich die Ideen der äussern Körper, welche die Affectionen auf jenen hervorgebracht haben. Dieses Vorstellen der äussern Dinge währt so lange, als die von denselben ausgehende Affection auf den Körper währt; es verschwindet, wenn die eine Affection durch die andre verdrängt wird. Der Ideencomplex, aus dem der Geist besteht, wird also nicht durch die Anzahl der Wesen-

heiten bestimmt, aus denen der Körper ein für allemal zusammengesetzt ist; vielmehr ist jener Ideencomplex einer ins Unendliche gehenden Erweiterung fähig, weil das Afficirtwerden des Körpers jedesmal auch den Geist mit neuen Ideen bereichert. Auch das Gedächtniss folgt aus der Natur des menschlichen Geistes; der Geist kann äussere Körper, von denen der menschliche Körper einmal afficirt gewesen ist, wenn dieselben auch nicht existiren und gegenwärtig sind, doch so vorstellen, als ob sie gegenwärtig wären. „Wenn der menschliche Körper von zwei oder mehreren Körpern einmal zugleich afficirt gewesen ist, dann erinnert sich der Geist nachher, sobald er einen von denselben vorstellt, auch der übrigen."

Um das Verhältniss zwischen Geist und Körper genauer zu bestimmen, sind endlich noch folgende beiden Sätze ins Auge zu fassen: „Der menschliche Geist erkennt den Körper nur, und weiss auch nur von der Existenz desselben, durch die Ideen der Affectionen, welche der Körper erleidet;" und: „Der menschliche Geist erkennt sich selbst nur insofern, als er die Ideen der Affectionen des Körpers percipirt." Die Ideen der Affectionen nämlich, welche der Körper erleidet, sind mit der Natur des Geistes wesentlich gleich. Die Erkenntniss derselben involvirt also nothwendig die Erkenntniss des Geistes. Nun ist aber jene Erkenntniss als solche nur im Geiste und erkennt sich dieser also nur dadurch, dass er jene Erkenntniss in sich hat. Indem die Ideen der Affectionen auf die Idee des Geistes einwirken, wecken sie denselben gewissermassen aus dem Schlummer und veranlassen ihn zum Innewerden seiner selbst. Indem auf der andern Seite der mit den Ideen der Affectionen des Körpers identische Geist jene Ideen percipirt, erkennt er zugleich den Körper; denn jene Ideen involviren die Natur des menschlichen und des äussern, afficirenden Körpers. Erkennt also der Geist die Ideen der Affectionen, dann wird er zugleich dessen inne, worauf die Affectionen gerichtet sind, d. h. des Körpers. Ist nun auch dieser Körper im Allgemeinen als das Körperliche, Ausgedehnte aufzufassen, so ist doch festzuhalten, dass die

Ideen, welche wir von den äussern Körpern haben, mehr die Constitution unseres Körpers, als die Natur der äussern Körper anzeigen. Wenn also auch der Geist mit der Natur des eignen Körpers zugleich die Natur unzählig vieler anderer Körper percipirt, so ist doch die Perception des ersteren am Deutlichsten.

Beim Rückblick auf das bisher Erörterte drängt sich uns vor Allem die Frage auf, ob es Spinoza wirklich gelungen ist, das Verhältniss zwischen Geist und Körper widerspruchslos zu vermitteln. Denken und Ausdehnung, Geist und Körper, sind als Attribute der einen Substanz von Ewigkeit her identisch, aber beide wirken ebenso in alle Ewigkeit völlig unabhängig von einander. Also ist es unmöglich, dass der Geist auf das dem Körper eigenthümliche Sein und dieser auf das Sein jenes irgend welchen Einfluss ausübe. Der Geist ist die Idee des Körpers; wo das Eine ist, kann das Andre nie fehlen; aber das Zusammensein beider ist ein unbegriffenes, unvermitteltes. Der Grund hiervon liegt besonders in der Bedeutung, welche Spinoza dem Denken vindicirt. Die Substanz, und demnach auch der Geist, ist eine denkende Sache. Das Denken ist identisch mit dem Gesammtcomplex der Ideen, welche überhaupt existiren. Diese Ideen werden von der absoluten Substanz einheitlich umfasst; aber die Substanz ist weiter Nichts, als der einheitliche Sammelplatz der Ideen; sie ist nicht die thatkräftige Erzeugerin derselben, sondern nur das abstracte Gedankending, welches mit unzähligen Attributen ausgestattet wird, ohne doch wirkliches Leben und wahrhaft schöpferische Kraft zu besitzen. — Ist der mit dem Wesen der Substanz identische Geist weiter Nichts, als die Idee eines wirklich existirenden Körpers, dann geht sein Wesen darin auf, als abstracte Idealität über dem Ausgedehnten zu schweben. Man begreift weder, wie der Geist den Körper erkennen kann, da er es lediglich mit dem Reiche der Ideen zu thun hat, noch auch, wie derselbe überhaupt erkenntnissfähig ist, da die eigenthümliche Bestimmtheit des Denkens diese Fähigkeit ausschliesst. Wenn ferner der Geist eigenthümliche Kräfte besitzen soll, z. B. das Ge-

dächtniss, die Einbildungskraft, so ist auch hier nicht einzusehn, wie die Annahme solcher Kräfte mit den allgemeinen Prinzipien des spinozistischen Denkens in Einklang zu bringen ist. Zudem ist die Beweisführung Spinoza's gerade hier nicht die voraussetzungsloseste; Ethik II, Propos. XVII und XVIII.

Wir haben nun bisher den Umstand unbeachtet gelassen, dass Spinoza wiederholt von einer idea mentis, also von einer Idee der Idee redet. Ist dieser Begriff in seinem System begründet, dann wird dem Geiste dadurch das Vermögen des Selbstbewusstseins vindicirt und unsere so eben ausgesprochene Ansicht ist hinfällig. Spinoza geht davon aus, dass es auch in Gott eine Idee des Geistes giebt und fährt dann fort: „Diese Idee des Geistes ist auf dieselbe Weise mit dem Geiste verbunden, wie der Geist selbst mit dem Körper verbunden ist.“ Was soll das zunächst heissen: Die Idee des Geistes ist in Gott? Der nächste Sinn dieses Ausdrucks würde sein: Der Geist ist in der absoluten Substanz als dem Gesammtcomplex der endlichen Geister; dabei wäre dann der Ausdruck Idee des Geistes nicht weiter zu urgiren. Diese Annahme würde indess der Meinung Spinozas nicht entsprechen. „In Wahrheit ist die Idee des Geistes, d. h. die Idee der Idee, nichts Anderes, als die Form der Idee, insofern diese als ein Modus des Denkens abgesehn von der Beziehung auf das Object in Erwägung gezogen wird.“ Danach wird ein Unterschied gemacht zwischen der reinen Form der Idee und der aufs Object bezogenen Idee. Wie diese mit dem Körper, so ist jene mit dieser verbunden. Der angeführte Unterschied folgt noch deutlicher daraus, „dass die Idee der Idee in Gott auf dieselbe Weise folgt, wie die Idee des menschlichen Körpers.“ Hier nämlich wird die Idee des Körpers, die doch weiter Nichts ist, als die Seele, als in Gott seiend bezeichnet, während davon dis Idee des Geistes unterschieden und ebenfalls als in Gott seiend dargestellt wird. Worin besteht denn nun die wesentliche Differenz zwischen den in Rede stehenden Ideen? Sie besteht darin, dass der Geist als Modus des Denkens stets mit der Ausdehnung zu-

sammen, also die Idee des Körpers ist, während die Idee des Geistes das Wesen des letzteren abgesehn von der körperlichen Ausdehnung als ein wirklich seiendes bezeichnet. Die rein abstracte Idealität, welche wir oben dem Denken vindicirten, soll demnach nicht vorhanden sein; vielmehr soll der Geist dadurch, dass er als Idee seiner selbst bezeichnet wird, ein solches Sein besitzen, welches im Unterschied von der Ausdehnung sein eigenthümliches Wesen ausmacht, d. h. ein denkendes Sein: „Sobald Einer Etwas weiss, weiss er von selbst, dass er es weiss und weiss ebenso zugleich, dass er weiss, was er eben weiss.“ Natürlich bezieht sich das also bestimmte Wesen der Seele auf die gesammte Sphäre des Denkens und nicht bloss auf den Geist des Menschen.

Die Idee des Geistes also ist mit dem Geiste auf dieselbe Weise verbunden, wie der Geist mit dem Körper. Und wie ist diese letztere Verbindung beschaffen? Geist und Körper sind dasselbe, nur unter verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet; sie sind realiter von einander getrennt und wirken doch stets zusammen. Demgemäss ist auch die Idee des Geistes mit dem Geiste aufs Innigste verbunden; beide sind stets beisammen und sind doch — so müssten wir eigentlich fortfahren, — realiter von einander getrennt. Wie der Geist die Gesammtheit der Ideen darstellt, welche in dem mit ihm verbundenen Leibe verkörpert sind, so bezeichnet die Idee des Geistes die Macht, eben jenen Ideencomplex zu denken. Wie ferner der Leib das Object des Geistes ist, so ist der Geist das Object der Idee des Geistes; II, Propos XXI, demonstr. In welcher Weise ist denn nun eigentlich der Leib Object des Geistes? In der Weise, dass der Geist den Leib erkennt, wie wir das im ersten Theile unserer Betrachtung ausführlicher entwickelt haben. Wird aber dem Geiste die ihm von uns abgesprochene Fähigkeit des Denkens dadurch wirklich zu Theil, dass er als Object der Idee des Geistes mit dieser aufs Innigste verbunden ist? Das könnte nur dann der Fall sein, wenn die Idee der Idee Subject wäre, was offenbar unmöglich ist. Gerade hier ist der Punkt, welcher aufs Deutlichste erkennen lässt, wie Spinoza

durch seine Fassung der Idee des Geistes aus den Schranken seines Systems heraustritt. Gott ist die immanente Ursache aller Dinge; es ist unmöglich, dass er sich sein eignes Wesen objectiv vorstellt. Der Mensch aber ist absolut Nichts, als ein Modus der einen Substanz. Dennoch wird ihm dasjenige beigelegt, was der Substanz fehlt und was eben desshalb die Denkfähigkeit derselben in einem höchst problematischen Lichte erscheinen lässt; Gesch. der Phil. II, §. 9 u. 33.

Wenn nach Kuno Fischer der Geist der Lehre Spinoza's den Begriff der idea mentis fordert, so ist dagegen zu sagen, dass die Grundprinzipien des spinozistischen Denkens diesen Begriff unmöglich machen. Es ist freilich sehr wohl begreiflich, wesshalb Spinoza denselben eingeführt hat; durch ihn wird dem Geiste die Denkkraft wenigstens äusserlich angeheftet und dadurch das Nachdenken über das Gedachte ermöglicht. Auch ist festzuhalten, dass das unvertilgbare Vorrecht des Menschen, nämlich die Kraft des Denkens, sich da mit der grössten Energie geltend machen muss, wo der grossartigste Versuch gemacht wird, jenes Vorrecht prinzipiell zu beseitigen.

Nachdem Spinoza sich einmal zur Annahme der Idee des Geistes gezwungen sah, musste er dieselbe naturgemäss auch in die Gottheit verlegen. Nur soll hierbei nicht an das unendliche Wesen Gottes zu denken sein, sondern an diejenige Bestimmtheit, unter welche Gott durch die Folge der endlichen Modi zu stellen ist; II, Propos. IX u. XX. Gott hat die Idee des Geistes in sich, insofern er durch eine andere Idee einer einzelnen Sache afficirt wird, welche Idee dann wieder eine andere Idee zur Ursache hat — und so fort ins Unendliche. Der Unterschied, welcher hierdurch in das göttliche Wesen hineingebracht wird, ist offenbar ganz unberechtigt. In der absoluten Substanz findet die Beziehung auf sich keine Stätte; der Modus ist in Bezug auf das Sein der Substanz ohne alle Bedeutung. Dennoch aber soll dieser im Stande sein, für jene das Sichselbstunterscheiden zu vermitteln, indem er als endliches Sein dem absoluten Sein gegenüber tritt. Die in absoluter Weise denkende Sache spal-

tet sich unserm Philosophen in eine unendliche Fülle einzelner Geister, deren Ideen in Gott sind, insofern dieser in den einzelnen Geistern ist, nicht aber, insofern das absolute Wesen Gottes ins Auge gefasst wird. Nimmt man die zufälligen Modi hinweg, dann bleibt das reine Denken übrig, welches jeden Unterschied von Subject und Object ausschliesst; reflectirt man genauer auf jene Modi, dann kommt das göttliche Denken durch dieselben in den Besitz der Idee des Geistes, d. h. der Fähigkeit des Sichselbstunterscheidens. Dadurch wird das Wesen der absoluten Substanz in einer solchen Weise modificirt, dass der Modus nicht als das Zufällige, sondern als das Haupt der Gottheit erscheint.

§. 14.

Wie Leibnitz die Philosophie Spinoza's weiter-, resp. umgebildet hat, darüber vergl. I. Th. III, §. 7; Gesch. der Phil. II, §. 12 ad fin. 13 ff. Dem Begriff der Monade gemäss ist die Seele ein einfaches Wesen, welches die Thätigkeit der Perception in höherem oder niederem Maasse ausübt. Jede Seele ist mit einem Körper umkleidet; das Band zwischen Seele und Leib wird bestimmt durch die prästabilirte Harmonie. Zwischen beiden herrscht vollkommne Uebereinstimmung, obwohl sie in keiner Weise auf einander einwirken.

Fehlt den Monaden die Empfindung, dann sind dieselben eigentlich noch keine Seelen; sie befinden sich in einem fortwährenden Schlummer und können nur ganz im Allgemeinen als lebende Wesen bezeichnet werden. Dahin gehören die Pflanzen. Soll einer Monade der Name Seele mit Recht beigelegt werden, dann muss dieselbe auf derjenigen Stufe der allgemeinen Entwicklungsreihe stehn, welche die Empfindung und das Gedächtniss involvirt; dergleichen Monaden kommen den Thieren zu. Von diesen unterscheidet sich der Mensch dadurch, dass er mit einer vernünftigen Seele begabt, also nicht bloss Seele, sondern Geist ist. Die Stufenreihe kommt indess mit dem Menschen nicht zum Abschluss; vielmehr sind, damit keine Lücke entstehe, zwischen ihm und der Gottheit, noch andere höhere, ebenfalls vernünftige Wesen anzunehmen.

Jeder organische Körper hat eine s. g. monas dominans. Da indess das gegenseitige Verhältniss der Monaden das Beherrschen und Beherrschtwerden ausschliesst, indem jede Monade handelt, als ob sie und Gott allein vorhanden wären, so kann das Dominiren nur in der grösseren Klarheit der Vorstellung bestehn. Das Gebiet des Organischen ist identisch mit dem gesammten Gebiete des Seins. Jeder Theil des Organischen ist aber wiederum ein selbstständiger Organismus, welcher seine dominirende Seele hat. In Bezug auf das Fortbestehn ist jeder Körper dem bekannten Schiffe des Theseus zu vergleichen; es treten fortwährend Theile hinzu und heraus. Wie desshalb einerseits von Entstehen und Tod nur im uneigentlichen Sinne die Rede sein kann, so ist andrerseits der oben hervorgehobene Unterschied zwischen den organischen Wesen kein fester, sondern ein fliessender. Selbst der Mensch kann, z. B. im Schlafe, in einen solchen Zustand gerathen, dass sogar die den Thieren eigenthümliche Erinnerung verloren geht. Auch sollen die Menschenseelen vor ihrem Eintritt in den Leib auf der Stufe der Thierseelen gestanden haben.

Dennoch aber herrscht zwischen Thier und Mensch ein durchgreifender Artunterschied. Vermöge seiner Vernunft ist der Mensch im Stande über das Sein der Dinge derart nachzudenken, dass er die innern Gründe derselben erkennt und sich bis zur Gottheit, deren Ebenbild er ist, emporschwingt. Die Menschenseele ist prinzipiell auf die Vernunft angelegt und präexistirt von Anfang an im Samen; mit dem Eintritt in den menschlichen Leib gelangt sie zur vollen Entfaltung ihres Wesens. Ebenso ist mit der Menschenseele die den Thierseelen abgehende Unsterblichkeit verbunden. Nach dem Tode, d. h. nach einer kurzen Unterbrechung des Selbstbewusstseins, entfaltet sich der Mensch unter Bewahrung seiner Identität zum neuen Organismus, welcher den Fortschritt zur immer grösseren Vollkommenheit ermöglicht.

Die Beurtheilung der Leibnitz'schen Psychologie ergiebt sich aus der richtigen Beurtheilung des Begriffs der Monade und verweisen wir in dieser Beziehung auf die Gesch. der

Phil. II. §. 17, 18, 19. Im Allgemeinen ist hervorzuheben, dass der Cartesianische Dualismus zwischen Seele und Leib nicht überwunden ist; die Materie besteht als etwas Selbstständiges neben dem, was im Princip allein Geltung hat. Die Monade wird zwar als die innere, immanente Kraft gefasst; aber sie ist nicht im Stande, das Materielle wirklich zu beherrschen. Ebenso ist der Unterschied, welcher zwischen Mensch und Thier, zwischen Bewusstem und Unbewusstem, gemacht wird, im System des Leibnitz nicht begründet. Als selbstständige, unzerstörbare Wesen sind sämmtliche Monaden prinzipiell gleich; jede stellt in ihrer Art das Universum vor. Soll dennoch unter ihnen ein durchgreifender Unterschied herrschen, dann kann das nur so erklärt werden, dass das Unterscheidende von Aussen an sie herangebracht wird, ohne im Innern der Monade wirklich begrifflich vermittelte Anknüpfungspunkte zu finden.

§. 15.

Wolff unterscheidet empirische und rationale Psychologie. Den Prinzipien seiner Philosophie gemäss ist auch die Seele eine einfache Substanz. Als solche ist dieselbe mit einer Kraft begabt, welche die verschiedenen Seelenvermögen einheitlich zusammenfasst; letztere sind lediglich als Modificationen der ersteren zu betrachten. Näher ist jene Kraft die vis repraesentativa universi im Sinne der Leibnitz'schen Monaden.

Die Seelenthätigkeit zerfällt in das Erkenntniss- und Begehrungsvermögen. Zu ersterem gehören die Empfindung, die Einbildungskraft, das Gedächtniss und der Verstand. Die Empfindung liefert dem Geiste die Ideen der sinnlichen Gegenstände; dass diese Ideen den Gegenständen irgendwie ähnlich sind, liegt in der Natur der Sache. Die Deutlichkeit der Wahrnehmung hängt ab von der Geschwindigkeit der Bewegung, welche die objectiven Gegenstände in den Sinnesnerven bewirken; dazu kommt noch, dass die von den verschiedenen Theilen des Gegenstandes ausgehenden Bewegungen an die entsprechenden Fasern der Sinnesnerven richtig ver-

theilt werden müssen. Die Einbildungskraft erzeugt Vorstellungen nicht gegenwärtiger Gegenstände. Diese Vorstellungen, welche naturgemäss schwächer sind, als die durch die Empfindung bewirkten Wahrnehmungen, beruhen auf der Ideenassociation und erfordern Uebung und Aufmerksamkeit. Schlafen und Wachen hat seinen Grund in dem Unterschiede des deutlichen und dunklen Vorstellens. Das Gedächtniss ist die Fähigkeit, frühere Vorstellungen mit grösserer oder geringerer Deutlichkeit wieder zu erkennen; die Wiedererinnerung des sinnlichen Gedächtnisses ist unklar und verworren, während diejenige des intellectuellen klar und deutlich ist.

Die vollständig deutliche Vorstellung der Gegenstände ermöglicht allein der Verstand. Dieser gelangt dadurch zum Ziele der Erkenntniss, dass er die einzelnen Bestandtheile der Dinge genau von einander unterscheidet und mit einander vergleicht. Die drei Thätigkeiten des Verstandes sind der Begriff, das Urtheil und der Schluss. Wird der Verstand als das Vermögen gefasst, die Gründe und den Zusammenhang der Dinge zu erkennen, dann erhält er den Namen Vernunft. Alle Vernunfterkenntniss ist apriorischen Charakters, obschon auf der andern Seite der Erfahrung die grösste Bedeutung zugesprochen wird.

Das Begehren hat darin seinen Grund, dass die Seele mit jeder Vorstellung das Streben nach Veränderung verbindet. Sie wird hierbei geleitet durch das Gefühl der Lust und Unlust; die Lust ist der Beweggrund des Begehrens, die Unlust der des Widerstrebens. Von dem sinnlichen Begehren ist das vernünftige, d. h. der Wille, zu unterscheiden; in jenem wird das das Begehren Bestimmende undeutlich, in diesem dagegen deutlich als etwas Gutes vorgestellt. Dasjenige, was den Willen bestimmt, ist die Seele selbst, indem dieser der so eben hervorgehobene Trieb nach Veränderung immanent ist.

Das Band, welches Seele und Leib mit einander verbindet, ist die prästabilirte Harmonie. Ebenso wird mit Leibnitz die Präexistenz der Seele angenommen. Die Unsterblich-

keit wird dahin erweitert, dass die Seele nach dem Tode überhaupt nicht in den Zustand der dunklen Vorstellungen zurücksinkt, sondern unmittelbar unter vollständiger Bewahrung ihres Selbstbewusstseins der höheren Vollkommenheit entgegengeht.

Wolff hat auch in Beziehung auf die Psychologie die Lehren seines Meisters nicht wesentlich erweitert. Sein nicht gering anzuschlagendes Verdienst besteht in der systematischen Darstellung jener Lehren. Mag diese Darstellung in den beiden Psychologien noch so weitschweifig sein, so verdienen diese Schriften doch als hervorragende Versuche einer streng wissenschaftlichen Methode und Beweisführung volle Beachtung.

b. Empirismus.

§. 16.

Baco, der Begründer des Empirismus in der neuern Philosophie, unterscheidet sich zunächst dadurch von der bisher betrachteten idealistischen Richtung, dass er seinem Princip gemäss das Verhältniss zwischen Subject und Object, Denken und Erscheinungswelt, wesentlich anders auffasst. Der Geist hat zwar hier wie dort dieselben Kräfte; er besitzt das Vermögen des Gedächtnisses, der Einbildungskraft und des Verstandes; aber er hat sich, um zur wahren Erkenntniss der Dinge geschickt zu werden, vor Allem der Trugbilder, Idole, zu entschlagen, welche ihren Grund in der eignen Natur des Geistes, nicht aber in der Natur der zu erkennenden Objecte haben. Das ist etwas ganz Anderes, als der cartesianische Zweifel an Allem; hier bleibt das Denken übrig und zwar das prinzipiell mit einem reichen Inhalt ausgestattete Denken, während Baco zwar die Kraft des Denkens bestehn, aber den Inhalt von der objectiven Welt her kommen lässt. Nach Entfernung dieser trügerischen Vorstellungsweisen, welche die Uebereinstimmung von Denken und Sein keineswegs involviren, gilt es sodann, auf Grund der Erfahrung ins Reich der Wahrheit einzudringen. Die Erfahrung geht aus von der Wahrnehmung der Sinne, welche als die uns von Gott gegebenen grossen Lichter gepriesen werden. Der Verstand hat

die Aufgabe, die Eindrücke zu reflectiren, welche die Gegenstände auf ihn gemacht haben; es ist indess nöthig, dass derselbe durch feste Regeln gebunden und von seiner umherschweifenden Willkür befreit werde.

Schon aus dem Bisherigen geht deutlich hervor, wie Baco im Gegensatz zum Idealismus die Macht des Denkens herabdrückt. Der Geist hat nicht die Kraft in sich, die Wahrheit productiv hervorzubringen; er ist vielmehr darauf hingewiesen, dasjenige zu verarbeiten, was ihm die Sinne liefern. Das Nähere hierüber siehe Gesch. der Phil. II, §. 25 ff.

Der Geist ist dem Menschen von Gott eingehaucht und wissenschaftlich nicht zu erkennen; erkennbar ist nur die physische Seele, welche als ein dünner, warmer Körper beschrieben wird. Der Psychologie fällt die Aufgabe zu, die Empfindungen und Bewegungen der Seele darzustellen, so wie den Unterschied anzugeben, welcher zwischen den bewussten Empfindungen und den Perceptionen der übrigen Körperelemente besteht.

Hobbes hat das Prinzip Baco's in consequenter Weise fortgebildet. Nach ihm ist das Denken ein Addiren und Subtrahiren von Vorstellungen, also ein blosses Rechnen. Die Vorstellungen werden dadurch vermittelt, dass die Sinne durch Bewegungen afficirt werden, welche sich zunächst zum Gehirn und von hier zum Herzen fortpflanzen. Die sodann vom Herzen ausgehenden Rückwirkungen bringen die Empfindungen mit sich. Diese sind die Quelle aller Erkenntniss; sie werden durch die Erinnerung festgehalten, resp. von Neuem hervorgerufen und durch Zeichen und Worte fixirt. Indem im Worte die Vorstellungen vieler einander ähnlicher Objecte zusammengefasst werden, drückt dasselbe das Allgemeine aus; diese Allgemeinheit aber hat nur subjective, niemals objective Bedeutung, ebenso wie die Qualitäten der Empfindung lediglich in den empfindenden Subjecten sind.

Es leuchtet ein, wie Hobbes durch diese Reflexionen den Geist des Menschen von den Sinnen abhängig macht. Ist das Denken weiter Nichts, als ein Addiren und Subtrahiren, dann müssen ihm die Gegenstände von Aussen gegeben werden;

was nicht auf diese Weise vermittelt wird, entzieht sich der Erkenntniss und ist überhaupt nicht für den Menschen da. Eben desshalb kann eigentlich von Gegenständen des Glaubens, z. B. von der Erkenntniss Gottes, keine Rede sein; Baco hat Unrecht, wenn er den Unterschied zwischen natürlicher und geoffenbarter Religion bestehn lässt. Der Geist ist im Stande, die Objecte auf sich wirken zu lassen, die empfangenen Eindrücke festzuhalten und verschiedene Vorstellungen willkürlich mit einander zu verbinden; — geht er weiter, dann überschreitet er das Gebiet streng wissenschaftlicher Erkenntniss. Dennoch aber kann Hobbes nicht umhin trotz seiner Abneigung gegen die angebornen Fähigkeiten des Geistes die Vernunft hin und wieder in erhabener Weise zu feiern. Hierfür mögen folgende beiden Aussprüche Zeugniss ablegen: Incipit in ipsis dubitandi tenebris filum quoddam rationis, cujus ductu evaditur in lucem clarissimam." „Naturalis lex ea est, quam deus omnibus hominibus patefecit per verbum suum aeternum ipsis innatum, nimirum rationem naturalem."

An Gassendi, den selbstständigen Erneurer des Epikureismus, genügt es hier zu erinnern; Gesch. der Phil. II, §. 29.

§. 17.

Locke vergleicht die Seele ihrem ursprünglichen Wesen nach mit einem weissen unbeschriebenen Papier; es giebt keine angebornen Grundsätze in dem Verstande. Alle Vorstellungen kommen aus der Erfahrung, welche als äussere Sensation, als innere Reflection genannt wird. Die Sinne sind die Vermittler zwischen der Seele und der objectiven Welt, indem sie jener die Vorstellungen von den sinnlichen Qualitäten der Dinge zuführen. Diese Vorstellungen treten mit dem innern Gemüth des Menschen in eine derartige Verbindung, dass sie dasselbe entweder zu Thätigkeiten veranlassen, indem sich das Gemüth auf sie richtet, oder in leidende Zustände versetzen, indem sie auf das Gemüth einwirken. Indem nun die Seele über diese Thätigkeiten und Zustände reflectirt, erhält der Verstand eine durch die Aussendinge zwar vermittelte, aber

doch von derselben unabhängige Reihe innerer Vorstellungen, mit denen es eben die Reflection zu thun hat. Dahin gehören z. B. das Denken, Wahrnehmen, Zweifeln, Erkennen, Wollen etc.

Die Art und Weise, wie die Vorstellungen der Seele, deren Thätigkeit mit dem ersten sinnlichen Eindruck beginnt, vermittelt werden, ist eine sehr verschiedene; sie erhält einige durch einen, andere durch mehrere Sinne, noch andere bloss durch die Reflection und wiederum andere durch die Sinne und die Reflection. Den Vorstellungen der Seele entsprechen in der Wirklichkeit nur die s. g. primären Eigenschaften der Dinge, d. h. die Grösse, Gestalt, Zahl, Lage, Bewegung und Ruhe; die s. g. secundären Eigenschaften, z. B. Farben, Töne, sind nicht Abdrücke objectiv realer Beschaffenheiten, sondern nur subjective Empfindungen.

Unter denjenigen einfachen Vorstellungen, welche die Seele durch die Reflection gewinnt, ist besonders wichtig das Vorstellungsvermögen, welches den Thieren und Menschen im Unterschiede von den Pflanzen eigenthümlich ist. Ferner das Gedächtniss, welches bei den Thieren oft dieselbe Stärke erreicht, wie beim Menschen. Sodann das Vermögen des Unterscheidens, Verbindens und Trennens, welches der Mensch in viel höherem Grade besitzt, als das Thier. Der wesentliche Vorzug des Menschen aber besteht in dem Vermögen der Abstraction, d. h. in der Fähigkeit, die Vorstellungen einzelner Objecte zu allgemeinen Begriffen zu erheben. Näheres, bes. auch über den Unterschied der einfachen und zusammengesetzten Vorstellungen, siehe I. Th. III, §. 9; Gesch. der Phil. II, §. 30 ff.

Die grössten Schwierigkeiten verursacht in der Locke'schen Psychologie der Begriff der Reflection. Ist nämlich die Seele in Wirklichkeit nur das, was sie nach Locke ihrem ursprünglichen Wesen nach sein soll, dann begreift man nicht, wie das Vermögen der Reflection überhaupt Platz in ihr findet. Empfängt die Seele ihren Inhalt lediglich von Aussen, dann ist das Erkennen weiter Nichts, als ein leidendes Entgegennehmen der dargebotenen Eindrücke. Locke behauptet

eben desshalb auch, dass das Erkennen mit derselben Nothwendigkeit vollzogen werde, wie das Wahrnehmen; nur die Freiheit, das Denken zu unterbrechen, wird dem Menschen vindicirt. Wo bleibt aber unter solchen Umständen die eigentliche Denkthätigkeit des Geistes? Dieselbe kann nicht vorhanden sein, weil der Verstand ein durchaus leidendes Vermögen ist.

Auf der andern Seite kann Locke freilich nicht umhin, dem Verstande in Bezug auf die Bildung der Gedanken das Vermögen freier Thätigkeit zuzugestehn. Diese Thätigkeit soll hauptsächlich darin bestehn, dass der Verstand die sonst nur zerstreut vorkommenden Ideen mit einander verbindet. Auch verlangt die Stellung Locke's zum Praktischen entschieden die Freiheit des Geistes. Aber der Geist ist und bleibt unfrei, weil in ihm das Vermögen der Freiheit nicht begrifflich vermittelt erscheint. Der Begriff der Reflection lässt die Inconsequenz im System Locke's überall durchblicken; entfernt man denselben, dann ist der Fortschritt von Baco über Hobbes hinaus unverkennbar.

Condillac hat die Locke'sche Seelenlehre in dem zuletzt angedeuteten Sinne fortgebildet. Sämmtliche Vorstellungen werden aus der Sensation abgeleitet; die Reflection wird verworfen. Das Ich des Menschen ist weiter Nichts, als die Gesammtheit der Sensationen. Ob indess das Denken nur im Menschen seinen Sitz hat, ist fraglich; vielmehr ist die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass auch die Materie empfinde und denke.

Nach einer wesentlich andern Richtung hin ist Locke's Psychologie fortgebildet durch Berkeley. Nach ihm ist die Existenz des Denkens für den Menschen unmittelbar gewiss; dass dagegen Körper ausser uns existiren, kann nicht erwiesen werden. Vielmehr geht das Sein der Dinge darin auf, vorgestellt zu werden; es giebt nur Geister und Ideen; das esse der Dinge ist ihr percipi. Dass die Vorstellungen in geordneter Weise in unserm Geiste hervortreten, hat seinen Grund in der göttlichen Einwirkung; jenes Hervortreten aber ist die Wahrheit dessen, was wir sonst Naturgesetz nennen.

Indem sich so für Berkeley die ganze Körperwelt in ein Nichts verwandelt, fällt die gesammte Realität des Seins in den menschlichen Geist. Aber eine derartige Vermittlung zwischen Denken und Sein ist weiter Nichts, als ein Durchhauen des gordischen Knotens.

§. 18.

Der französische Materialismus des achtzehnten Jahrhunderts findet seine Hauptdarstellung in von Holbach's Schrift: Systeme de la nature. Ausserdem gehört zu den hervorragendsten Vertretern dieser Richtung der Freund Friedrich's des Grossen de la Mettrie; (l'homme machine; l'homme plante).

Der Mensch hat in keiner Weise vor der übrigen Natur Etwas voraus, weil alles Denken auf äussern Eindrücken beruht; er ist weiter Nichts, als eine einzelne Feder in der grossen, gewaltigen Maschine der Natur. Namentlich wird die Meinung bekämpft, welche einen Unterschied constatirt zwischen Geist und Materie, Körper und Seele. Es giebt überhaupt nur gleichartige Substanzen; die Empfindung hat ihren Grund nicht in einer besondern Geistesfähigkeit; dieselbe ist vielmehr eine physische Eigenschaft und hat ihren Sitz im Gehirn. Was man auf Grund der dualistischen Weltansicht dem Geiste zuzuschreiben gewohnt ist, vollzieht sich auf natürliche Weise allein im Gehirn. Als rein materielles Wesen kann der Mensch auch nur materielle Ideen haben; was man sonst Intelligenz zu nennen pflegt, ist nur das Bewusstsein von den zu erreichenden Zwecken. Natürlich hängen diese Zwecke in keiner Weise vom freien Willen des Menschen ab; denn der Mensch hat überhaupt keine Freiheit; was in ihm vorgeht, ist nichts Anderes, als die Folge einer Energie, welche ihm mit der gesammten Natur gemein ist; er ist durch und durch in die allgemeine Nothwendigkeit verflochten. Mit dem Tode löst sich der Mensch in diejenigen Elemente auf, aus denen er zusammengesetzt ist; die Annahme der Unsterblichkeit beruht auf Eitelkeit und Anmassung. Vor dem Forum des gesunden Menschenverstandes ist diese Be-

hauptung identisch mit der Versicherung, dass eine in Scherben zerschlagene Uhr nach wie vor die richtige Stundenzahl angebe.

Mit dieser philosophischen Ansicht vom Wesen der Seele hat die von Baco eingeschlagene Richtung ihre extremste Ausbildung erreicht. Wie wir derselben bereits im Alterthum begegnet sind, so wird sie uns am Ende unserer geschichtlichen Betrachtung nochmals vor Augen treten und zwar mit solcher Siegesgewissheit, dass sie ohne genaue kritische Würdigung nicht übergangen werden darf. I. Th. III, §. 11; Gesch. der Phil. II, §. 39.

c. Skepticismus.

§. 19.

Der skeptische Charakter der Philosophie Hume's offenbart sich in der gesammten Psychologie desselben. Ausgehend von Locke macht er einen Unterschied zwischen Sensation und Reflection, erklärt aber letztere nur für eine Folge der ersteren. Die Ursachen der Empfindungen anzugeben, ist unmöglich; ebenso bleibt das Entstehen der Gedanken für uns ein Wunder; man weiss nicht, ob die sie bewirkenden Eindrücke von den Objecten, von Gott, oder von der Seele hervorgebracht werden. Jedoch versucht Hume die Bildung der Gedanken dadurch zu erklären, dass er dieselben aus den ursprünglichen Eindrücken unwillkürlich und von selbst entstehn lässt. Der Unterschied zwischen Eindrücken und Ideen wird dahin angegeben, dass jene sich vor diesen durch grössere Lebhaftigkeit auszeichnen; Eindrücke sind z. B. die lebhaften Empfindungen des Sehens, Hörens, Fühlens etc., während die minder lebhaften Erinnerungs- und Einbildungs-Vorstellungen, welche den Geist beim Reflectiren über die empfangenen Eindrücke beschäftigen, Ideen genannt werden. Von einer wirklich productiven Kraft des Denkens kann natürlich nicht die Rede sein; sein Wesen geht darin auf, den durch die Sinne und die Erfahrung gelieferten Stoff zu verarbeiten. Hierbei spielt das Gedächtniss aus dem Grunde eine hervorragende Rolle, weil es die Aufgabe hat, für jede Idee

den Eindruck nachzuweisen, aus dem sie stammt; nur dieser Nachweis vermag die Wahrheit als eine thatsächliche zu begründen. Dass Hume dem Denken eine so niedrige Stelle zuweist, hat seinen tieferen Grund in der Art und Weise, wie er den Begriff der Causalität auffasst. Ist dieser Begriff ohne jegliche objectiv gültige Bedeutung, dann fehlt dem Denken die Fähigkeit, irgendwie über das Sein und Geschehn im Bereiche des Wirklichen a priori zu entscheiden; es ist vielmehr darauf hingewiesen, die auf Grund der Erfahrung gefundenen Naturerscheinungen unter Verzichtleistung auf die Erkenntniss der Ursachen einheitlich zusammenzufassen und die unendliche Fülle der besondern Wirkungen einzelnen allgemeinen Ursachen unterzuordnen.

VI. Capitel.

Die Psychologie Kant's.

§. 20.

Kant unterscheidet der Wolff'schen Schule gemäss zwischen rationaler und empirischer Psychologie. Die rationale Psychologie beschäftigt sich mit dem Ich als denkendem Subject. „Ich als ein denkendes Wesen bedeutet den Gegenstand der Psychologie, welche die rationale Seelenlehre heissen kann, wenn ich von der Seele Nichts weiter zu wissen verlange, als was unabhängig von aller Erfahrung aus diesem Begriff Ich, sofern er bei allem Denken vorkommt, geschlossen werden kann. Die rationale Seelenlehre ist nun wirklich ein Unterfangen von dieser Art; denn wenn das mindeste Empirische meines Denkens, irgend eine besondere Wahrnehmung meines innern Zustandes noch unter die Erkenntnissgründe dieser Wissenschaft gemischt würde, so wäre sie nicht mehr rationale, sondern empirische Seelenlehre." „Ich denke ist also der alleinige Text der rationalen Psychologie, aus welchem sie ihre ganze Weisheit auswickeln soll. Man sieht leicht, dass dieser Gedanke, wenn

er auf einen Gegenstand (mich selbst) bezogen werden soll, nichts Anderes, als transcendentale Prädicate desselben enthalten könne; weil das mindeste empirische Prädicat die rationale Reinigkeit und Unabhängigkeit der Wissenschaft von aller Erfahrung verderben würde;" Hartenstein III, 274, 275. Demnach soll die Seele als Substanz gefasst werden und zwar als eine der Qualität nach einfache, der Dauer ihrer Existenz nach identische, d. h. einheitliche und im Verhältniss zu möglichen Gegenständen im Raume befindliche Substanz; III, 275. Kant's Absicht geht dahin, „das allem unsern Denken gemeinsame Bewusstsein der Einheit, der Zusammenfassung desselben in einem Ich, als das rein Intellectuelle, Apriorische von dem einzelnen Acte des Denkens als einer empirischen Vorstellung zu unterscheiden."

Die Kritik nun, welche an der also bestimmten Aufgabe der rationalen Psychologie geübt wird, ist eine durchaus negative. Das Was, das Wesen der Seele, soll durch Vernunftschlüsse erkannt werden; aber diese Vernunftschlüsse sind lediglich Trugschlüsse, indem dasjenige, was vom Akte des Denkens gilt, auf ein denkendes Wesen übertragen wird. Es ist unberechtigt, das logische Subject des Denkens mit dem realen Subjecte der Inhärenz zu verwechseln; ebenso darf die einfache Vorstellung von einem Subjecte nicht mit der Erkenntniss der Einfachheit des Subjects selbst identificirt werden. „Ich unterscheide meine eigene Existenz, als eines denkenden Wesens, von anderen Dingen ausser mir; ob aber dieses Bewusstsein meiner selbst ohne Dinge ausser mir, dadurch mir Vorstellungen gegeben werden, gar möglich sei, und ich also bloss als denkendes Wesen existiren könne, weiss ich dadurch gar nicht. Also ist durch die Analysis des Bewusstseins meiner selbst im Denken überhaupt in Ansehung der Erkenntniss meiner selbst als Objects nicht das Mindeste gewonnen. Die logische Erörterung des Denkens überhaupt wird fälschlich für eine metaphysische Bestimmung des Objects gehalten;" III, 279. In welchem Sinne überhaupt von rationaler Psychologie geredet werden darf, geht aus folgenden Worten hervor: „Es giebt keine rationale Psychologie als

Doctrin, die uns einen Zusatz zu unserer Selbsterkenntniss verschaffte, sondern nur als Disciplin, welche der speculativen Vernunft in diesem Felde unüberschreitbare Grenzen setzt, einerseits, um sich nicht dem seelenlosen Materialismus in den Schooss zu werfen, andrerseits um sich nicht in dem für uns im Leben grundlosen Spiritualismus zu verlieren, sondern uns vielmehr erinnert, diese Weigerung unserer Vernunft, den neugierigen über dieses Leben hinausreichenden Fragen befriedigende Antwort zu geben, als einen Wink derselben anzusehn, unser Selbsterkenntniss von der fruchtlosen überschwenglichen Speculation zum fruchtbaren praktischen Gebrauche anzuwenden; welches, wenn es gleich auch nur immer auf Gegenstände der Erfahrung gerichtet ist, seine Principien doch höher hernimmt und das Verhalten so bestimmt, als ob unsere Bestimmung unendlich weit über die Erfahrung, mithin über dieses Leben hinausreiche;" III, 285. Wie die Ideen überhaupt nicht von constitutiver, sondern von regulativer Bedeutung sind, so gilt dasselbe von der Seele, dem absoluten Subject.

Diese Ansicht Kant's von der rationalen Psychologie liegt in den Principien der Philosophie desselben durchaus begründet. Der denkende Mensch ist im Besitz der reinen Anschauungs- und Erkenntnissformen a priori; aber das Erkennen ist und bleibt auf die Erscheinungen beschränkt. Der Inhalt der Seele ist ein transcendentaler, der Erfahrung als deren Bedingung vorhergehender; aber das Transcendentale darf nicht mit dem Transcendenten verwechselt werden, sonst wird das Gebiet möglicher Erkenntniss verlassen und die Illusion tritt an die Stelle des wahren Wissens. Das Wesen der Seele kann nie und nimmer ein Gegenstand der Erfahrung sein; denn die Seele als solche tritt nicht in die Erscheinung. Eben desshalb ist es unmöglich, irgend Etwas von ihr auszusagen, weil das Wesen der menschlichen Erkenntniss eine solche Aussage principiell verbietet. Die Seele ist für Kant ein Ding an sich und hat der grosse Kritiker darin, dass er sie als solches hat bestehn lassen, völlig consequent gehandelt. Bona Meyer (Kant's Psycho-

logie, 1870) hält im Wesentlichen an der Meinung Kant's fest und vertheidigt dieselbe namentlich auch gegen Herbart's Ansichten, welche wir später kennen lernen werden. Meyer vermuthet, dass sich hinter der oben hervorgehobenen Scheidung von Doctrin und Disciplin, sowie hinter der Empfehlung des regulativen Nutzens der psychologischen Idee ein Gedanke von weittragender Bedeutung verbirgt. Dieser Gedanke soll Folgendes besagen: „Es giebt zwar kein Wissen vom Wesen der Seele, aber wohl eine Hypothese von demselben, welche am besten im Stande ist, die vorliegenden Thatsachen der Erscheinung der Seele, somit die Thatsachen der empirischen Psychologie zu erklären." Wir haben uns an andern Orten ausführlicher über das kantische Ding an sich ausgesprochen. Wie der Fortschritt über Kant hinaus im Allgemeinen mit der Ueberwindung des Dings an sich identisch ist, so verlangt im Besondern die ihrem Begriff entsprechende Psychologie eine nicht bloss negative, sondern positive Ansicht vom Wesen der Seele. Nun involvirt das Wort Hypothese immerhin schon etwas Positives; denn es liegt im Wesen der Hypothese, sich zur Gewissheit umzuwandeln. Aber es ist doch fraglich, ob die Psychologie als Wissenschaft auf einem so unsicheren Fundamente erbaut werden kann. Die Frage: „Was ist die Seele," tritt so entschieden in den Vordergrund, dass ohne ihre Beantwortung die Thatsachen der Erscheinung der Seele im Grunde genommen unerklärt bleiben. Es ist möglich und muss auf Grund der Anstrengungen, welche der menschliche Geist nach Kant gemacht hat, möglich sein, das Ding an sich zu überwinden; damit aber ist auch die Unerkennbarkeit der Seele beseitigt. Nur darf das Denken bei seiner Anstrengung die in Kant's Philosophie enthaltene Wahrheit nicht vernachlässigen.

Die empirische Psychologie hat sich nach Kant mit dem Ich als Object der innern Erfahrung, als Erscheinung des innern Sinnes zu beschäftigen. Kommt zu der allgemeinen Vorstellung des Selbstbewusstseins irgend eine besondere Wahrnehmung hinzu, z. B. das Gefühl der Lust oder Unlust, dann befinden wir uns auf dem Boden der empirischen Psycho-

logie. Kant schreibt dieser Wissenschaft indess keinen sehr hohen Werth zu. „Psychologisch beobachten, mithin Stoff zu künftigen systematisch zu verbindenden Erfahrungsregeln sammeln, ist wohl die einzige wahre Obliegenheit der empirischen Psychologie, welche schwerlich jemals auf den Rang einer philosophischen Wissenschaft wird Anspruch machen können." Dennoch soll diese Disciplin einstweilen von der Metaphysik nicht ausgeschlossen werden. „Die verschiedenen Acte der Vorstellungskraft in mir zu beobachten, wenn ich sie herbeirufe, ist des Nachdenkens wohl werth; für Logik und Metaphysik nöthig und nützlich."

Wichtig ist für Kant's Psychologie ganz besonders die Lehre vom innern Sinn. Derselbe ist „ein Bewusstsein dessen, was der Mensch leidet, wiefern er durch sein eigenes Gedankenspiel afficirt wird. Ihm liegt die innere Anschauung, folglich das Verhältniss der Vorstellungen in der Zeit, sowie sie darin zugleich oder nach einander sind, zum Grunde;" VII, 473. Näheres hierüber siehe bei Bona Meyer, 268—286.

§. 21.

Unter den nächsten Nachfolgern Kant's ist für die Psychologie Fries ganz besonders wichtig. Fries erblickt in der philosophischen Anthropologie die eigentliche philosophische Grundwissenschaft. Er sieht den grössten Fehler Kant's darin, dass dieser „die transcendentale Erkenntniss für eine Art der Erkenntniss a priori und zwar der philosophischen hielt, und ihre empirische psychologische Natur verkannte." Kant soll mit seiner transcendentalen Erkenntniss eigentlich die psychologische, oder anthropologische gemeint haben, „wodurch wir einsehn, welche Erkenntniss a priori unsere Vernunft besitzt und wie sie ihr entspringt."

Die von Locke in dem Versuche über den menschlichen Verstand und von Kant in der Kritik der reinen Vernunft der Philosophie gestellte Aufgabe soll in der Anthropologie ihre recht eigentliche Lösung finden. „Unsere Untersuchung beginnt auf dem vorsichtig zu wählenden Standpunkt der

empirischen Psychologie oder der inneren Selbstbeobachtung, wo wir uns hüten müssen, mit idealen, metaphysischen Voraussetzungen (wie das Kant gethan hat) die reine Thatsache gleich anfangs zu trüben."

Dieser also bestimmten Aufgabe gemäss fragt Fries, wie die Vernunft zu den Erkenntnissen a priori komme? Kant hat diese Frage nicht beantwortet, indem er einfach behauptet, jene Erkenntnisse lägen unabhängig von aller Erfahrung im Geiste, seien aber doch keine angeborne Ideen. Die richtige Antwort kann nur dadurch zu Stande kommen, dass die dem Geiste immanenten Thätigkeiten durch Reflexion für uns zum Bewusstsein erhoben werden. Diese Reflexion zeigt, dass die menschliche Vernunft als eine erregbare Erkenntnisskraft zu denken ist, welche durch den Sinn in jedem einzelnen Falle zur Thätigkeit angeregt wird. Die Erkenntnisskraft ist, weil sie jeder Erkenntniss zu Grunde liegt, Allen gemeinsam; sie entspricht dem kantischen a priori und wird apodiktische Erkenntniss genannt. Von ihr unterscheidet sich die assertorische Erkenntniss dadurch, dass sie auf der Erfahrung beruht, also a posteriori ist.

Die apodiktische Erkenntniss ist die wahre mathematische und philosophische Erkenntniss, von der das Wort Plato's gilt: Alles Lernen ist Erinnerung; die assertorische dagegen entspringt aus einzelnen Erregungen und kann durch die Aneignung neuer Erkenntnisse fortwährend erweitert werden; ihr fehlt durchaus der Charakter der Allgemeinheit.

Diese für uns nicht weiter zu verfolgenden Prinzipien Fries' werden in ähnlicher Weise vertreten von Schopenhauer, die Welt als Wille und Vorstellung, I. Band, Anhang. Auch werden uns bei Beneke ähnliche Gedanken begegnen.

H. Ulrici u. K. Fischer halten die Art und Weise, in der Fries Kant auffasst und berichtigt, für unberechtigt. Hierüber bemerkt Bona Meyer: „Fries hatte Unrecht, wenn er behauptete, Kant habe die psychologische Natur seiner eignen Untersuchung verkannt, weil er das Wesen der Reflexion nie begriffen habe; aber mit Recht glaubte er Kant

in seinem eignen Sinne durch die Psychologie zu ergänzen. Er gab die Entwicklung der von Kant angedeuteten, aber um der transcendentalen Deduction willen zu kurz behandelten Seite der Entdeckung des a priori. K. Fischer dagegen hat Recht hervorzuheben, dass der Beweis der Rechtmässigkeit des Apriorischen im Sinne Kant's mehr sei als eine psychologische Entdeckung, aber er hat nicht Recht, darum zu bestreiten, was a priori sei, könne auf dem Wege psychologischer Selbstbesinnung entdeckt werden. Das kann vielmehr nur auf diesem Wege geschehen und Kant hat dasselbe auf keinem anderen Wege gesucht;" Pag. 143. Wir verweisen in Beziehung auf die in Rede stehende Frage auf unsere Schrift: „Der persönliche Gott und die Welt," I, Denken und Sein, — und citiren ausserdem folgende Worte von Joh. Witte, Beiträge zum Verständniss Kant's, Pag. 7: „Wenn der Skepticismus Humes Kant den dogmatischen Schlummer unterbrach und ihn aufweckte, so hat der Platonismus ihn wach gehalten und zu seiner grossen philosophischen That befähigt."

VII. Capitel.

Die nachkantische Psychologie.

a. Idealismus.

§. 22.

Es liegt im Wesen der mit Fichte beginnenden idealistischen Richtung der nachkantischen Philosophie, dass sie für die Ausbildung der Psychologie ohne Interesse ist. Indem Fichte das Sein der Dinge aus dem absoluten Ich zu erklären sucht, lässt er zwar dadurch auch das Wesen des endlichen Ich ganz im Allgemeinen erkennen; aber sein gesammtes Denken ist nur auf jenes gerichtet. Die productive Einbildungskraft bringt die Vorstellung des Objects hervor und setzt damit dem absoluten Ich eine Grenze. Diese Grenze ist indess eine unendliche; das Ich strebt über die Grenze hinaus, begrenzt sich von Neuem, strebt abermals

weiter und so fort ohne Unterlass. In dieser Weise entwickelt sich die Vorstellungsthätigkeit, deren erstes Resultat die Empfindung ist. In der Empfindung setzt sich das Ich als begrenzt, was nur dadurch geschehn kann, dass es sich ein Begrenzendes gegenüberstellt. Hieraus entsteht die Anschauung. Aber das Angeschaute kann nur ein Product des Ich sein und stellt sich als solches als Bild dar. Dem Bilde entspricht das wirkliche Ding; letzteres ist die Substanz, deren Accidentien im Bilde dargestellt werden. Vermöge der Urtheilskraft ist dem Ich die Freiheit immanent, auf einen Gegenstand zu reflectiren, oder von demselben zu abstrahiren. Der Verstand fixirt die Producte der Einbildungskraft, während die Vernunft als absolutes Abstractionsvermögen das Ich zum reinen Selbstbewusstsein erhebt, indem sich dasselbe in ihr als den Grund alles objectiven Seins erfasst.

Schelling's intellectuelle Anschauung ist im Stande, das All der Dinge nachzuconstruiren, gleichviel, ob sie vom Intelligenten oder vom dunklen Urgrunde der Natur ausgeht. „Die unendliche Welt ist nichts Anderes, als unser schaffender Geist selbst in unendlichen Productionen und Reproductionen.“ Im einzelnen Menschen ist das unendliche Erkenntnissvermögen der intellectuellen Anschauung indess zunächst nur als endliches Erkennen vorhanden. Da nämlich im Menschen Seele und Leib identisch sind, so ist das Erkennen durch den Leib mit bedingt; unter dieser Bestimmtheit erscheint es als Empfindung, Bewusstsein und Anschauung. Daneben besteht indess das vom Leibe unabhängige unendliche Erkennen, welches ebenfalls drei Momente umfasst, nämlich den Begriff, das Urtheil und den Schluss. Aber das Alles ist nur Verstandeserkenntniss; über ihr erhebt sich jene Vernunfterkenntniss, deren Aufgabe in der Betrachtung und Erkenntniss des wahren, ewigen Seins der Dinge besteht. Auf die verschiedenen Epochen der Schelling'schen Philosophie näher einzugehn ist hier natürlich nicht am Platze.

Nach Hegel ist die absolute Vernunft mit der endlichen identisch. Aber der endliche Geist ist nur erst an sich

unendlich, d. h. er hat die Aufgabe, den Inhalt seiner selbst noch erst zu realisiren. Das geschieht dadurch, dass der Geist die objective Welt ihrer scheinbaren Selbstständigkeit entkleidet und sie in sich aufnimmt. Dieser Prozess vollzieht sich durch die drei Stufen der Anschauung, der Vorstellung und des Denkens. Mit dieser Arbeit des theoretischen Geistes verbindet sich unmittelbar die des praktischen. Als die Kraft, den eigenen Inhalt durch sich selbst zu bestimmen, ist das Denken Wille; beide sind ihrem Wesen nach nicht von einander verschieden. Der Wille ist frei und enthält als freier Wille zwei Momente: Einmal die Willkür, d. h. die formale Freiheit, und sodann die wahre Freiheit, welche, indem sie sich das Vernünftige und Sittliche zum Zweck setzt, den im eigenen Geiste liegenden Inhalt praktisch verwirklicht. Man vergleiche zu vorstehendem §. Th. I, III, §. 15, 16, 17; Gesch. der Phil. II, §. 58 ff. §. 68 ff. §. 73 ff.

b. Realismus.

§. 23.

Die Kenntniss der metaphysischen Grundlagen, auf denen Herbart die Psychologie erbaut, setzen wir im Allgemeinen voraus; confr. I. Th. III, §. 18; Gesch. der Phil. II, § 64 ff. Jene Grundlagen finden sich speciell im vierten Abschnitt der Metaphysik, welcher den Namen Eidolologie führt. Herbart sagt hier: „In der Eidolologie soll Rechenschaft gegeben werden von der Möglichkeit des Wissens. Wie kommen wir zum Gegebenen? Mit welcher Sicherheit erkennen wir durch dasselbe die realen Wesen und uns selbst? Darauf ist die kurze Antwort: die gegebenen Empfindungen sind Selbsterhaltungen der Seele; das Empfundene ist nur Ausdruck der innern Qualität der letzteren; aber die Ordnung und Folge der Empfindungen verräth das Zusammen und Nicht-Zusammen der Dinge; daraus entsteht eine geistige Ausbildung, worin zum Theil mit grossen Irrthümern vermischt, aber auch der Berichtigung zugänglich, der Lauf der Begebenheiten sich abspiegelt.“ Das Verständniss dieser Sätze liefert die Psychologie. Herbart wendet sich zunächst

gegen Diejenigen, welche die Seele als unkörperlich denken und verschiedene Seelenvermögen annehmen. Diese Vermögen sind nach ihm weiter Nichts, als Abstractionen; dass dieselben als Möglichkeiten auch ohne den Stoff in der Seele vorhanden sein, dass sie also in der Seele prädisponirt sein sollen, ist eine widersinnige Annahme. „Was ist der Stoff ohne den Bearbeiter? Was ist unser Vorgestelltes und Gefühltes ohne und ausser dem Vorstellungs- und Gefühlsvermögen? Was sind Farben, Töne, Schmerzen etc., wenn Niemand sieht und hört, wenn das Gefühl und Fühlbare für keinen Fühlenden vorhanden ist? — Mit einem Worte: Der psychologische Stoff ist keine selbstständige Masse, keine Materie, die früher, als der Künstler, die ohne ihn und ausser ihm existiren und ihn erwarten könnte; etwa so, wie der Thon den Töpfer erwartet. Sondern hier ist Stoff (Vorstellung) und Kraft (Vorstellungsvermögen) Eins. Also auch die Kraft Nichts ohne den Stoff. Und damit fallen die Seelenvermögen, die in der Seele schon prädisponirt sein sollen, um den Stoff zu erwarten, gänzlich hinweg." VII, 611.

Auf Grund der metaphysischen Principien ist die Seele ein einfaches Wesen ohne Theile und ohne irgendwelche Vielheit in Beziehung auf ihre Qualität; von Anlagen, Vorstellungen, Gefühlen, Wollen etc. kann bei ihr durchaus nicht die Rede sein. Das eigentliche Was der Seele ist und bleibt ein für allemal unbekannt. Wie nun im Gebiete des Seins überhaupt die Selbsterhaltungen das einzige wirklich Geschehende sind, so gilt dasselbe von der Seele: Die Selbsterhaltung ist die einzige Thätigkeit, welche von ihr prädicirt werden kann. Das Wesen dieser Selbsterhaltungen besteht darin, Vorstellungen zu sein. Dabei ist indess wohl zu beachten, dass die Seele nicht etwa selbst eine vorstellende Kraft ist; denn wir wissen, wie gesagt, vom Wesen der Seele überhaupt Nichts; — vielmehr wird die Seele durch die Vorstellungen zu jener Kraft. An sich ist die Thätigkeit des Vorstellens durchaus einfach; aber sie steht mit andern realen Wesen in einem bestimmten Verhältniss und wird dadurch zur Vielheit. Die Gesammtheit dieser Realen ist der Leib. Innerhalb desselben ist das Gehirn derjenige Raum, in welchem

sich die Seele bewegt. Indem nun die Seele auf diese Weise mit dem Leibe, d. h. mit einer unendlichen Anzahl von Realen zusammen ist, entstehen für sie und für die übrigen Realen Störungen, welche die Selbsterhaltungen zur Folge haben. Dass diese Selbsterhaltungen für die Seele Vorstellungen sind, eben dadurch unterscheidet sie sich von den übrigen realen Wesen. Confr. zu Vorstehendem besonders: Lehrbuch der Psychologie, Theil III.

Auf diese Vorstellungen nun sind sämmtliche Erscheinungen des Seelenlebens zurückzuführen und besteht nach Herbart gerade hierin die Hauptaufgabe der wissenschaftlichen Psychologie. Die Vorstellungen können sich mit einander verbinden, oder gegenseitig hemmen; Ersteres ist der Fall bei gleichartigen, oder auch disparaten Vorstellungen, Letzteres bei mehr oder weniger entgegengesetzten Vorstellungen. Die Verbindungen der Vorstellungen sind theils Complicationen, theils Verschmelzungen; diese entstehen aus der Verbindung gleichartiger, jene aus der Verbindung disparater Vorstellungen, z. B. die in der Gurke vereinigten Vorstellungen des Grünen und Sauren. Die Hemmung der Vorstellungen hat zur Folge, dass die Stärke derselben im Bewusstsein vermindert, oder ganz aufgehoben wird. Da ferner jeder Vorstellung als Selbsterhaltung der Seele der Widerstand gegen die Hemmung immanent ist, so wird die gehemmte Vorstellung naturgemäss zu einem Streben, vorzustellen. Indem so der Gesammtcomplex der Vorstellungen unter dem Einfluss der Wirkungen und Gegenwirkungen steht, ergiebt sich scheinbar ein überaus verwickeltes, unentwirrbares Ganze; aber das ist eben nur Schein, weil die Psychologie „als Statik und Mechanik des Geistes" im Stande ist, die Gesetze zu bestimmen, denen die Vorstellungen bei ihren gegenseitigen Einwirkungen auf einander unterstellt sind; Herbart verlangt von der Psychologie, dass sie die Erfolge jener Einwirkungen mathematisch berechne. Da jede Vorstellung der Hemmung naturgemäss so viel wie möglich widerstrebt, so leidet dieselbe von jener Hemmung um so weniger, je stärker sie ist. Die Gesammtheit der Hemmung bezeichnet

Herbart als Hemmungssumme. Sind zwei entgegengesetzte Vorstellungen von gleicher Intensität gegeben, dann ist die Hemmung gleich der Hälfte der ursprünglichen Intensität beider, d. h. jede verliert die Hälfte ihrer ursprünglichen Intensität. Sind zwei entgegengesetzte Vorstellungen an Intensität ungleich, ist also a stärker als b, dann wird die Intensität der schwächeren Vorstellung an beiden gehemmt und ist also die Hemmungssumme gleich b. Ist von drei entgegengesetzten Vorstellungen a stärker als b, b stärker als c, dann ist die Hemmungssumme gleich der Summe der schwächern Vorstellungen, also = b + c. Ist die Intensität der schwächsten Vorstellung = O, dann ist dieselbe an „der Schwelle des Bewusstseins" angekommen; sie kann jedoch, selbst wenn sie unter diese Schwelle herabsinkt, wiederum ins Bewusstsein treten. Vergleiche: Lehrbuch der Psychologie; Zeller, Gesch. der deutschen Phil. Pag. 852 ff.

Wird eine Vorstellung in ihrem Zusammensein mit andern theils gehoben, theils gehemmt und erhält sich dieselbe hierbei über der Schwelle des Bewusstseins, so entsteht das Gefühl. Der Wille hat darin seinen Grund, dass eine Vorstellung derart gegen andere anstrebt, dass diese mit ihr verschmolzen werden. In diesem Prozess bleibt sie die herrschende und ist zugleich mit der Vorstellung der Erreichbarkeit des Gegenstandes, auf den sie gerichtet ist, verbunden. Das Verknüpfen derjenigen Vorstellungsreihen, welche sich von der Aussenwelt her in der Seele gebildet haben, fällt dem Verstande zu, während die Vernunft, als das Vermögen nach Gründen zu entscheiden, bei dem Zusammentreffen von mehreren vollständigen Vorstellungsreihen in Beziehung auf die Wahrheit der Erkenntniss den Ausschlag giebt. Die Gesammtheit der Vorstellungen, welche in der Seele vorhanden sind, bilden das Ich. Herbart handelt über diesen wichtigen Punkt besonders in der Psychologie als Wissenschaft, Theil I, §. 26 ff.; ausserdem in der Metaphysik, §. 325. „Will man das Ich gebrauchen, um auf die Substanz der Seele zu kommen, so muss man es anders auffassen, wie Kant; man muss die Widersprüche aufdecken, die es einschliesst; alsdann zeigt sich, dass es nichts als ein Re-

sultat anderer Vorstellungen ist, die aber, um dies Resultat zu ergeben, in einer einzigen Substanz beisammen sein, und einander durchdringen müssen." Der Widerspruch, welchen Herbart im Begriffe des Ich findet, besteht im Wesentlichen in Folgendem: Das Wesen des Ich soll im Selbstbewusstsein bestehn, indem es als das sich selbst Vorstellende gedacht wird. Was aber stellt das Ich denn nun eigentlich vor? Offenbar sich selbst, d. h. sein eigenes Ich, sein Sichvorstellen. Daraus folgt, dass das Ich weder Subject noch Object sein kann; denn es ist ja in beiden als dasselbe vorhanden, nämlich als das Sichvorstellende: dass Sichvorstellende stellt das Sichvorstellende vor. Die Erklärung, welche dieser nichtssagende Ausdruck verlangt, kann aber nur dadurch zu Stande kommen, dass das reine Ich nach der Seite des Subjects und Objects hin ins Unendliche hinausgeschoben wird, was offenbar keine Erklärung, sondern eine unendliche Wiederholung desselben Begriffs ist.

Anstatt das Wesen des Ich in die Kraft des Selbstbewusstseins zu verlegen, ist die Sache vielmehr so zu denken, dass sich das Selbstbewusstsein aus der Verbindung und Durchdringung der Vorstellungen entwickelt. „Die Zusammenfassung der Vorstellungen, aus denen das Bewusstsein resultirt, ist nicht der bewusste Act unseres Denkens, sondern die unmittelbare Folge der Wesenseinheit unserer Seelen." Letztere sind ein für allemal fertige reale Wesen, deren Was uns unbekannt ist; aber sie sind prinzipiell so beschaffen „dass sie den einigenden Mittelpunkt der jeweiligen Vorstellungscomplexe bilden." Eben desshalb ist das Wesen des Ich auch kein constantes, sondern ein wechselndes; denn es hängt ab von den Vorstellungsreihen, welche jedesmal in ihm zusammentreffen. Bona Meyer fasst Herbart's Ansicht in folgenden Worten zusammen: „Das Selbstbewusstsein, die Ichheit, ist nicht der Ausgang, sondern ein Ergebniss der Vorstellungsverbindungen; als Grundlage der Vorstellungsverbindung erscheint nicht die Einheit des Bewusstseins, sondern die Einheit des Wesens der Seele." Das Selbstbewusstsein, d. h. die Vorstellung des Ich, entsteht dadurch,

dass wir die Seele als den Punkt, in welchem die Vorstellungen zusammentreffen, von eben diesen Vorstellungen unterscheiden.

Zur Beurtheilung der Herbartschen Psychologie heben wir Folgendes hervor: Da die Psychologie durchaus auf den Principien der Metaphysik aufgebaut ist, so richtet sich ihr Werth nach dem Werthe eben dieser Principien. Unser Philosoph will durch seine Fassung der Realen dem nachkantischen Idealismus entgegentreten; der Realismus soll die Begriffsphilosophie verdrängen. Wie aber verhält es sich mit diesen Realen? Sind dieselben wirklich das, was in ihrem Begriffe liegt, nämlich das den Erscheinungen zu Grunde Liegende, wahrhaft Wirkliche? Keineswegs! Die Realen sind apriorische Voraussetzungen, deren alleinige Wirklichkeit im Kopfe Herbart's zu suchen ist; sie sind weit davon entfernt, durch die wissenschaftliche Analyse der Erfahrung gewonnen zu sein. Mit Recht sagt E. Zeller: „Herbart kann die idealistische und apriorische Neigung der nachkantischen Philosophie nicht verleugnen, und gerade weil er ihr entgehen möchte, kommt sie bei ihm nur um so deutlicher zum Vorschein." Confr. Gesch. der Phil. II, §. 66.

Ferner: Sind die von Herbart in den Erfahrungsbegriffen gesuchten Widersprüche wirklich vorhanden? Trendelenburg (histor. Beiträge III.) hat nachgewiesen, dass das nicht der Fall ist, dass aber, wenn jene Widersprüche wirklich vorhanden wären, deren Lösung Herbart nicht gelungen sei. Nun ist zwar, was die Widersprüche im Ich anbetrifft, zuzugeben, dass sich das reine Ich unserer Erkenntniss entzieht und dass wir den Begriff des Ich nie ohne Reflexion auf die Bethätigung desselben gewinnen können; aber daraus folgen nicht die von Herbart behaupteten Widersprüche im Ich; vielmehr setzt das empirische Ich ein ursprüngliches Etwas voraus, welches sich in ihm bethätigt. Dieses Etwas ist nicht das Resultat der Vorstellungsverbindungen, sondern das dieselben Bewirkende; erstere Meinung vergisst über dem Gewordenen den Grund des Werdens und bemüht sich mit grossem Scharfsinn das hinwegzuräumen, was Kant der Mensch-

heit ein für allemal als bleibenden Besitz erworben hat, nämlich das a priori im menschlichen Geiste.

Sämmtliche Erscheinungen des Seelenlebens sind auf Vorstellungen zurückzuführen; sogar das Selbstbewusstsein, das Ich, resultirt aus den Vorstellungen. Wo ist indess das Subject, in dem sich der Verlauf der Vorstellungen vollzieht? Die Seele kann dieses Subject principiell nicht sein; das würde den metaphysischen Voraussetzungen widersprechen. Aber, was im Princip unmöglich ist, das wird von Herbart dennoch auf die Seele übertragen; sie wird durch Anderes bestimmt und ist von Anderem abhängig; sie soll schlechthin einfach sein und hat doch eine unendliche Vielheit von Bestimmungen in sich; sie ist über allen Wechsel erhaben und doch einem unablässigen Wechsel unterworfen. Jenes ursprüngliche, dem empirischen Ich zu Grunde liegende Etwas, von dem wir so eben sprachen, wird also von Herbart doch nicht ganz verworfen. Gerade darin besteht der Fundamentalfehler dieser Psychologie, dass das a priori construirte Wesen der Seele im Verlaufe der weiteren Ausführung zu etwas ganz Anderem wird, als es principiell sein soll.

Hiermit hängt zusammen, dass auch der Begriff der Vorstellungen bei Herbart derart modificirt erscheint, dass dieser Begriff nicht etwa bloss das besagt, was er ursprünglich sein soll, sondern dass er vielmehr Kräfte, Fähigkeiten und Vermögen bezeichnet. Die Vorstellungen stehen als Kräfte mit einander in Wechselwirkung; sie haben das Vermögen des Vorstellens und sind geradezu reale Wesen, welche sich gegenseitig beeinflussen. Rein bildlich sind dergleichen Ausdrücke nicht zu verstehn; sie haben vielmehr darin ihren Grund, dass Herbart nicht im Stande ist, bei strengem Festhalten seiner Principien das Wesen der Vorstellungen zu erklären; er wird eben desshalb bei diesem Versuche in denselben Widerspruch hineingetrieben, welchen wir beim Wesen der Seele hervorhoben: Den Vorstellungen wird das, was principiell von ihnen ausgeschlossen ist, dennoch vindicirt; vergl. Zeller a. a. O.

Um endlich noch den tieferen Grund der Irrthümer Her-

bart's hervorzuheben, so lässt sich derselbe in folgenden Worten ausdrücken: Herbart verlässt bei seinem Streben, Kant zu überwinden, resp. zu berichtigen, den von diesem eingeschlagenen Weg; „er fasst das Ding an sich einseitig ins Auge, d. h. er ignorirt bei dem Versuche, dasselbe aufzuheben, den Weg, welchen Kant zu diesem Behufe als den allein möglichen gezeigt hat;" der pers. Gott und die Welt, Pag. 8.

§. 24.

Wir lassen an dieser Stelle Beneke folgen, obschon dieser Philosoph neben vielen Berührungspunkten mit Herbart doch auch manche Abweichungen von demselben zeigt. Beneke's wichtigste Schrift ist das „Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft."

Die Fundamentalwissenschaft aller Philosophie ist nicht die Metaphysik, sondern die Psychologie. Locke und Herbart haben die grössten Fortschritte im Gebiete der Psychologie herbeigeführt. Letzterer ist indess in seinem Kampfe gegen die Seelenvermögen zu weit gegangen; die Seele hat Kräfte, Urvermögen, in sich, welche jedoch nicht von der Seelensubstanz getrennt zu denken sind, sondern welche in ihrer Einheit die Substanz der Seele ausmachen. Die innern Zustände unserer Seele sind das Einzige, was wir klar und deutlich zu erkennen vermögen; von der Aussenwelt liefern uns die Sinne nur eine unvollkommne Erkenntniss.

Da die Seele im Besitz der Urvermögen ist, so ist sie im Stande, äussere Reize auf sich wirken zu lassen und dieselben zu neuen Kräften zu verarbeiten. Indem die Urvermögen die äusseren Reize percipiren, entstehen die Empfindungen. Da ferner die Seele unablässig für neue Reize empfänglich ist, so lässt sich daraus schliessen, dass sie ohne Unterlass neue Urvermögen bildet. Dasjenige, was aus der Verbindung der Urvermögen mit den percipirten Reizen resultirt, besteht naturgemäss aus zwei Elementen, welche entweder fest oder minder fest mit einander verbunden sein können; im letzteren Falle findet ein Ueberfliessen der See-

lengebilde in einander Statt. Diejenigen Gebilde, welche ihre Elemente an andere abtreten, werden dadurch unbewusst, obschon ihre Spur nach wie vor in der Seele zurückbleibt. Endlich ziehen die ähnlichen Gebilde in der Seele nach Massgabe ihrer Verwandtschaft einander an; diese Anziehung kann bis zur vollständigen Verschmelzung fortschreiten. — Die grössere oder geringere Ausbildung der Seelenkräfte hat ihren Grund in dem Einfluss der äussern Reize. Der Unterschied zwischen Thier- und Menschenseele ist ursprünglich kein principieller; erst in Folge der Ausbildung der letzteren wird ein solcher erwirkt. Das Ich des Menschen ist gleich der Summe der Seelengebilde, welche überhaupt im Verlauf des Lebens entstanden sind.

c. Die Psychologie Schleiermacher's.

§. 25.

Schleiermacher will in seiner Psychologie Nichts von der Seele aussagen, was sich gar nicht auf das Zusammensein derselben mit dem Leibe bezieht. Er geht desshalb aus vom Ich; „denn dabei denken wir immer an die Identität von Leib und Seele und heben den Gegensatz auf.“ „Ich stellt sich weder auf die eine, noch auf die andere Seite, sondern ist das Zusammenfassende von beiden.“ Der Unterschied zwischen rationaler und empirischer Psychologie beruht auf der Erkenntniss a priori und a posteriori. Beide führen, wenn sie gesondert betrachtet werden, zum Skepticismus; nur das gegenseitige Hineinarbeiten beider in einander führt zum Wissen um das Wesen der Seele. „Kein Wissen wird anders, als mit allem andern fertig und alle Annäherung an das Wissen ist ein gegenseitiges Hineinarbeiten des a priori in das a posteriori und umgekehrt. Sobald wir das eine oder das andere Verfahren isoliren wollen, so entsteht immer ein Skepticismus, bei dem a posteriori der materielle, ob dasjenige ist, was wir als seiend setzen, bei dem a priori der formelle, ob das, was wir als ein Wissen setzen, auch wirklich ein Wissen ist, und schon daraus können wir schliessen, dass das Wissen immer nur in dem beständigen Einswerden beider

gegeben ist, und dass wir eine vollkommne Gewissheit nur dann haben können, wenn das a priori und das a posteriori sich vollkommen durchdrungen haben.“ Vergl. Logik, Cap. VI, I. Buch. Bei der Betrachtung der Sinnesthätigkeiten wird zurückgegangen auf ein Minimum des Seelenlebens und damit auch auf ein Minimum in der Entwicklung aller hierher gehörigen Gegensätze. „Man kann den ersten Anfang der Sinnesthätigkeiten eben so gut ansehn als die Wirkung eines Reizes von aussen als zurückgehn auf ein Wahrnehmenwollen als den selbstthätigen Anfangspunkt.“ Dasselbe gilt von den Denkthätigkeiten; auch hier ist in gleicher Weise auf einen solchen Anfangspunkt zurückzugehn. Da nämlich Denken und Sprechen identisch sind, so fragt es sich, wie der Mensch in der Entwicklung seines Lebens zum Denken und Sprechen kommt? Denn es giebt offenbar eine Zeit, in der der Mensch nicht spricht und also auch nicht denkt. „Insofern ein Bewusstsein Denken ist, ist es auch immer ein innerliches Sprechen, und wo dieses nicht ist, da ist auch nur eine Bewegung von sinnlichen Bildern, die wir gar nicht mit dem Denken verwechseln müssen.“ Auf der höhern Stufe wird das Selbstbewusstsein durch das Gattungsbewusstsein erweitert, obschon diese Erweiterung auf der andern Seite ebenso eine Lebenshemmung involvirt. Das selbstische und das Gattungsbewusstsein sind in ihren Anfängen nicht getrennt; es kann sogar vorkommen, dass beide auf dieser Stufe stehn bleiben; aber „sobald wir beides gesondert finden, werden wir dies auch für die höhere Entwicklung ansehn.“ Weitere Entwicklungsmomente des Bewusstseins sind das Naturgefühl und das religiöse Bewusstsein. „Wenn wir nun von diesem Endpunkt aus den ganzen Inbegriff des Selbstbewusstseins von den ersten Anfängen an überblicken, so haben wir darin die vollständige Reihe der Entwicklung des Geistes in sich selbst. Zuerst erscheint uns die Receptivität unter der Form der Seele eines einzelnen Leibes rein an diesen gebunden und nur durch die organische Function erweckbar, aber so wie wir weiter gehen, ist jede neue Gestaltung des Selbstbewusstseins ein erweitertes Sich-selbst-finden des Geistes, bis

wir auf den Punkt kommen, wo es sich selbst jenseit des endlichen findet in dem unendlichen.“ Von den aufnehmenden Thätigkeiten werden die verschiedenen Stufen der Selbstthätigkeit, d. h. des Wollens, als die ausströmenden oder spontanen Thätigkeiten unterschieden. Da indess Empfänglichkeit nicht Passivität ist, so ist der Gegensatz zwischen Receptivität und Selbstthätigkeit nur ein relativer.

Die Psychologie beruht streng auf den philosophischen Principien Schleiermacher's; die Beurtheilung der letzteren ergiebt eben desshalb auch die richtige Würdigung der ersteren. Wie das Absolute mit dem Endlichen nicht begrifflich vermittelt erscheint, sondern vielmehr als abstracte Macht über dem letzteren schwebt, so ist auch die Harmonie zwischen Seele und Leib, Subject und Object, trotz des energischen Versuches, dieselbe herzustellen, dennoch eine unbegriffene. Bewusstes und Unbewusstes sind „in jenen Anfängen, wo der Gegensatz selbst noch unentwickelt ist,“ identisch. Aber wie entsteht denn nun eigentlich das Bewusstsein? Worin besteht sein Wesen und wodurch unterscheidet es sich principiell von dem Unbewussten? Wir wissen, wesshalb es Schleiermacher unmöglich ist, diese Fragen zu beantworten. Da das reine Denken verworfen wird, so darf das Gebiet des Gegenständlichen nicht überschritten werden. Aber woher weiss denn Schleiermacher, dass die Formen des Seins den Formen des Denkens entsprechen? Hat er sich hiermit nicht aus den Principien seiner Philosophie herausversetzt? Werden die Formen des Seins von dem Sein selbst unterschieden und mit den Formen des Denkens identificirt, dann ist damit der Wissenschaft der Weg vorgezeichnet, den sie zur Erreichung des einen Zieles einzuschlagen hat; — es gilt, die unerwiesene Voraussetzung in begriffenes Wissen umzuwandeln.

d. Neuere und neueste Ansichten.

§. 26.

Was die Ausbildung anbetrifft, welche die Psychologie in den Schulen der im Vorhergehenden betrachteten Meister

gefunden hat, so kann es hier nicht unsere Aufgabe sein, näher darauf einzugehn. Es genügt, in dieser Beziehung auf die allgemeinen Geschichten der Philosophie zu verweisen.

Unter den selbständigeren Psychologen nennen wir:

G. T. Fechner, welcher in seiner Psychophysik einen eigenthümlichen Spiritualismus ausgebildet hat. Das der Aussenwelt zu Grunde Liegende sind einfache, immaterielle Kraftcentren; aus diesen gehen die durch gesetzmässigen Zusammenhang mit einander verbundenen Erscheinungen hervor, welche das alleinige Sein der Dinge ausmachen. Die Erscheinungen sind da für die Geister, welche als das wahrhaft Reale hingestellt werden. Jede niedere Geistergruppe ist in dem Bewusstsein eines höheren Geistes, die gesammte Geisterwelt aber in dem Bewusstsein Gottes enthalten.

J. H. Fichte erklärt den Menschengeist für ein raumzeitliches Realwesen, gleich allen übrigen Realen, welche den sinnlich veränderlichen Erscheinungen als beharrliche Elemente zu Grunde liegen. „Der Unterschied der Geistesmonade von den niedern Weltsubstanzen beruht einestheils in der relativen Höhe und dem Reichthume ursprünglicher Anlagen, welcher der Vollkommenheit der niedern seelischen Weltwesen noch neue eigenthümliche hinzufügt; anderntheils in der jener Höhe und Universalität seiner Weltstellung genau entsprechenden höchst vielseitigen Erregbarkeit, mit welcher der Menschengeist jeden von Aussen kommenden Reiz durch eine eigenthümliche Umstimmung beantwortet.“ Eben hierin ist die erste Bewusstseinsquelle zu suchen. „Der Menschengeist hat nicht bloss gewisse apriorische Bestandtheile in seinem Bewusstsein, sondern er ist nach seinem eigentlichen Bestande selbst ein vorempirisches Wesen, aus seinen übersinnlichen Grundanlagen in Wechselwirkung mit dem andern Realen sich herausgestaltend in die Sinnenwelt, ebenso daraus sich erzeugend das Bewusstsein dieser Welt.“

H. Lotze fasst den Principien seiner Metaphysik gemäss die Seelen als einfache, immaterielle Wesen, welche mit den übrigen Realen im Verhältniss gegenseitiger Einwirkung stehn. Wie ferner jedes Wesen im Zusammenhange des Ganzen die

Verwirklichung einer Idee ist, so gilt dasselbe von der Seele. „Es lässt sich ein Reich der Seelen denken, in welchem jede Gattung, und in ihr jede einzelne, ihre bestimmte Stelle findet, je nachdem die lebendige Idee, welche sie ausdrückt, in dem Sinne der Weltordnung höher oder niedriger steht oder andern gleichwerthig zu achten ist.“ Im Unterschiede von den Thierseelen haben wir von Anfang an in dem menschlichen Geiste ein eigenthümliches Wesen zu sehn, dessen charakteristische Natur selbst in den einfachsten Aeusserungen seiner Thätigkeit schon wirksam ist; aber dieser Unterschied ist ohne wesentliche Bedeutung; das Wichtigste ist die Kenntniss der ursächlich auf den Menschengeist einwirkenden Bedingungen, von denen seine Entwicklung abhängt.

H. Ulrici's psychologische Ansichten mögen folgende Sätze zur Anschauung bringen: „Soweit wir von unserm psychischen Leben wissen, beruht dasselbe auf ursprünglichen Kräften oder Thätigkeitsweisen der Seele, insbesondere auf dem Empfindungs- und Gefühlsvermögen, auf der Fähigkeit zu Strebungen und Gegenstrebungen und auf dem Unterscheidungsvermögen. Das Verhältniss dieser Kräfte zu einander ist dahin bestimmt, dass das Empfindungs- und Gefühlsvermögen wie die Fähigkeit zu Strebungen und Gegenstrebungen dem Unterscheidungsvermögen den Stoff und die Anregung zu seiner Thätigkeit liefern. In dieser seiner Thätigkeit äussert sich das Unterscheidungsvermögen als Vorstellungsvermögen. Denn in der menschlichen Seele ist es ein Sich-in-sich-unterscheiden, durch das die Seele sich von ihren eignen Bestimmtheiten und Zuständen, von ihren eignen Empfindungen, Gefühlen, Trieben etc. unterscheidet, und eben damit werden sie ihr immanent gegenständlich, d. h. zu Vorstellungen. Sonach aber ist das Unterscheidungsvermögen der Grund und Quell des Bewusstseins und Selbstbewusstseins.“ „Aller und jeder Inhalt des Bewusstseins ist rein als solcher Vorstellung, nur Vorstellung, sei es eine neue, eben erst entstehende oder eine erinnerte, ins Bewusstsein zurückgerufene Vorstellung, sei sie Perception, Wahrnehmung, Anschauung, oder Allgemeinvorstellung, Begriff,

Idee. Und das, was diesen Inhalt trägt oder in sich fasst, ist nicht ein besonderer Raum, in welchen die Vorstellungen eintreten, zu welchem sie hinstreben und aus welchem sie sich gegenseitig zu verdrängen suchen (Herbart), sondern der Träger der Vorstellungen, weil der Grund des Bewusstseins überhaupt, ist die Seele selbst als sich in sich unterscheidende und damit das Unterschiedene ihr selbst immanent gegenüberstellende Kraft und Thätigkeit.“ „Das Vermögen der Selbstunterscheidung macht insofern unser eigentliches Selbst, unser menschliches Selbst aus, als sie es ist, auf der nicht nur unser Bewusstsein und Selbstbewusstsein, sondern auch unser Wille als Wille und somit alles Das beruht, wodurch die menschliche Seele von der thierischen sich unterscheidet und worin ihre geistige Wesenheit besteht.“

C. Fortlage definirt das Bewusstsein als das Vermögen, auf erst noch zu empfangende Vorstellungen zu lauern. Das Bewusstsein ist Aufmerksamkeit, Lauschsamkeit; diese aber ist der rege oder in Wirksamkeit begriffene Zweifel in Beziehung auf zu empfangende Vorstellungen. Fortlage ist ein entschiedener Anhänger der Hypothese von der Verschmelzung ähnlicher Vorstellungen (confr. Beneke), stellt aber der Psychologie als nächste Hauptaufgabe die Beantwortung der Frage, wie sich das Bewusstsein zum Inhalt der Vorstellungen verhält, ob nämlich die Inhaltselemente des Bewusstseins blosse Modi desselben sind, oder ob der Vorstellungscomplex derart das Wesen der Seele ausmacht, dass das Bewusstsein nur als ein intermittirender Zustand an demselben betrachtet werden darf.

Was den Materialismus betrifft, so genügt es, die Namen Vogt, Moleschott, Büchner zu nennen. Ebenso gehört hierher der Sensualist H. Czolbe, obschon dieser Denker immer weiter vom Materialismus abgekommen ist. Wie sich die Psychologie auf Grund der Principien Darwin's gestaltet, mögen uns folgende Worte aus dem neuesten Werke E. Haeckel's verdeutlichen: „Nach der materialistischen Weltanschauung ist die Materie oder der Stoff früher da, als die Bewegung oder die lebendige Kraft; der Stoff hat die Kraft ge-

schaffen. Nach der spiritualistischen Weltanschauung ist umgekehrt die lebendige Kraft oder die Bewegung früher da, als die Materie, die erst durch sie hervorgerufen wurde; die Kraft hat den Stoff geschaffen. Beide Anschauungen sind dualistisch und beide Anschauungen halten wir für gleich falsch. Der Gegensatz beider Anschauungen hebt sich für uns auf in der monistischen Philosophie, welche sich Kraft ohne Materie eben so wenig denken kann, wie Materie ohne Kraft. . . . Geist und Seele sind nur höhere und combinirte oder differenzirte Potenzen derselben Function, die wir mit dem allgemeinsten Ausdruck als Kraft bezeichnen, und die Kraft ist eine allgemeine Function aller Materie. Wir kennen gar keinen Stoff, der nicht Kräfte besässe und wir kennen umgekehrt keine Kräfte, die nicht an Stoffe gebunden sind. . . . Unsere Anthropogenie hat uns zu dem Resultate geführt, dass auch in der gesammten Entwicklungsgeschichte des Menschen keine andern lebendigen Kräfte wirksam sind, als in der übrigen organischen und anorganischen Natur. Alle die Kräfte, die dabei wirksam sind, konnten wir zuletzt auf das Wachsthum zurückführen, auf jene fundamentale Entwicklungs-Function, durch welche ebenso die Formen der Anorgane wie der Organismen entstehn. Das Wachsthum selbst beruht wieder auf Anziehung und Abstossung gleichartiger und ungleichartiger Theilchen, dadurch ist ebenso der Mensch wie der Affe, ebenso die Palme wie die Alge, ebenso der Krystall wie das Wasser entstanden.“ „Wie alle andern Functionen unseres Körpers sich im Zusammenhange mit ihren Organen entwickeln, so auch die Seele im Zusammenhang mit dem Gehirn. Nach der Annahme der dualistischen Philosophen müsste zu jener Zeit, als der menschliche Körper sich aus dem anthropoiden Affen-Körper entwickelte, plötzlich einmal ein specifisch menschliches Seelen-Element — oder wie man es auszudrücken pflegt, ein „göttlicher Funke“ — in das anthropoide Affengehirn hineingefahren oder hineingeblasen sein und sich hier der bereits vorhandenen Affenseele associirt haben. . . . Nehmen wir die Vernunft im weitern Sinne, dann kommt dieselbe den höhern Säugethieren ebensogut

zu wie den meisten Menschen; fassen wir den Begriff der Vernunft im engern Sinne, dann fehlt sie der Mehrzahl der Menschen ebenso gut wie den meisten Thieren." Die durch Darwin angeregte Bewegung hat natürlich auch in Beziehung auf die Psychologie die Geister der empirischen Forschung zugewandt. Als dasjenige Werk, welches die verschiedenen Richtungen des Materialismus am Besten beleuchtet und kritisirt und welches überhaupt den gegenwärtigen Stand der psychologischen Frage am Klarsten zu vergegenwärtigen geeignet ist, nennen wir schliesslich: „Gott und der Mensch," von Hermann Ulrici.

II. Buch:

System der Psychologie.

I. Capitel.

Die Aufgabe.

§. 27.

Im Laufe unserer geschichtlichen Betrachtung sind uns zwei Ansichten entgegengetreten, welche der Psychologie den Werth der eigentlichen philosophischen Fundamentalwissenschaft vindiciren: es waren die Ansichten von Fries und Beneke. Wir betrachten die Psychologie nicht in diesem Lichte, sondern halten fest daran, dass die Metaphysik die Grundlage für die einzelnen philosophischen Disciplinen bildet. Damit haben wir uns die Pflicht auferlegt, uns vor der Darstellung der Psychologie über die metaphysischen Grundsätze näher auszusprechen.

Denken wir an die Logik zurück! Diese stellt die Lehre von den Denkgesetzen dar, ohne sich darum zu kümmern, wie sich das Denken bis zur Höhe seiner gesetzmässigen Bethätigung hin entwickelt. Sie fasst das fertige Denken ins Auge und setzt die Uebereinstimmung von Denken und Sein voraus. Offenbar erbaut sich also auch die Logik auf metaphysischem Grunde; vergl. §. 19 dieser Disciplin. Die Psychologie nun ergänzt die Logik dahin, dass sie die Entwicklung des Denkens näher ins Auge fasst; sie ist darauf bedacht, das logische Subject über seinen eignen Inhalt aufzuklären.

Das ist indess nur die eine Seite der Sache, welche hier in Betracht kommt; die andere ist die, dass sich die Psychologie die Frage vorzulegen hat: „Was ist die Seele, der Geist, das logische Subject?“ Sie hat also nicht bloss den Inhalt, die Bethätigung, sondern auch das Wesen des letzteren ins Auge zu fassen, d. h. sie ist nicht bloss empirische, sondern auch rationale Psychologie.

Und hier gerade ist der Punkt, an dem sich die Psychologie auf die Metaphysik stützt. Wie diese Wissenschaft den Makrokosmos und Mikrokosmos in gleicher Weise umfasst, so ist nur sie im Stande, dem letzteren Klarheit zu verschaffen über sich selbst, indem sie sein Wesen und seine Stellung im All der Dinge aufzeigt. Der Mensch repräsentirt die höchste Stufe des Seins; der ihm eigenthümliche Vorzug besteht darin, ein denkendes Wesen zu sein. Wie verhält sich nun das Denken zum Sein, d. h. wie lässt sich das Denken mit dem Sein derart begrifflich vermitteln, dass daraus hervorgeht, wie beide für einander da sind und wie demnach die Wahrheit als die Uebereinstimmung von Denken und Sein jeden Zweifel ausschliesst?

Die Beantwortung dieser Fragen setzt die Psychologie voraus. Der Geist, um dem Späteren schon vorzugreifen, resultirt aus der metaphysischen Betrachtung als diejenige Kraft, welche dieselben Gesetze, die das Sein der Dinge beherrschen, ideell in sich fasst und welche eben desshalb im Stande ist, jenes Sein in Wahrheit zu erkennen. Unter dieser Bestimmtheit ist der Geist Gegenstand der rationalen Psychologie; denn sein also bestimmtes Wesen ist a priori abgeleitet.

Daraus ergiebt sich, wie die rationale Psychologie recht eigentlich danach angethan ist, der Logik ergänzend zur Seite zu treten, indem dasjenige, was sie vom Wesen der Seele prädicirt, den principiellen Nachweis der Uebereinstimmung von Denken und Sein zur Voraussetzung hat.

Was nun die Aufgabe anbetrifft, uns über die metaphysischen Grundsätze näher auszusprechen, so kann es natürlich nicht unsere Pflicht sein, dieselbe derart zu lösen, dass wir vor der Psychologie ein vollständiges metaphysisches System aufstellen; es genügt, am geeigneten Orte die metaphysischen Grundlagen der psychologischen Ansichten im Allgemeinen zu entwickeln.

§. 28.

Dass die Psychologie auf dem Fundamente der Metaphysik zu erbauen ist, wird im Grossen und Ganzen durch die gesammte Geschichte der Philosophie bestätigt. Die vorsokratischen Naturphilosophen bestimmen das Wesen der Seele nach den von ihnen aufgestellten Principien des Seins. Dasselbe gilt von einem Plato, Aristoteles, Zeno, Epikur etc. Wenn sich in den einzelnen philosophischen Systemen die obwaltenden Widersprüche gerade bei der Seelenlehre am Deutlichsten herausstellen, so hat das seinen Grund darin, dass diese Disciplin am Geeignetsten ist, den Prüfstein für die Wahrheit der jeweiligen metaphysischen Principien zu bilden. Der Psychologie des Aristoteles fehlt die begriffliche Vermittlung, weil diese Vermittlung in Beziehung auf Form und Stoff nicht endgültig durchgeführt ist. Spinoza tritt im menschlichen Denken vollständig aus den Voraussetzungen seiner Philosophie heraus und fügt dasjenige ergänzend hinzu, was der Substanz principiell fehlt. Leibnitz unterlässt bei der Betrachtung des menschlichen Geistes ebenfalls das strenge Festhalten am Begriff der Monade und giebt damit selbst zu erkennen, dass jener Begriff nicht geeignet ist, die Probleme des Denkens zu lösen. Herbart erbaut die Psychologie auf metaphysischer Grundlage; aber, dass diese Grundlage das nicht leistet, was sie leisten soll, tritt gerade hier am Augenscheinlichsten zu Tage. Der Darwinismus behauptet die natürliche Entwicklung des Bewusstseins; aber das Bewusstsein ist und bleibt ein Wunder, weil die Entwicklung trotz der Behauptung, dass sie eine durchaus natürliche sei, dennoch ein Wunder ist. — Diejenigen Versuche, welche, indem sie das Verhältniss umkehren, die Psychologie für die grundlegende Wissenschaft ansehn, also die Versuche eines Fries und Beneke, müssen schon daran scheitern, dass die innere Erfahrung die nähere Bestimmung des Verhältnisses zwischen Subject und Object voraussetzt; die innere Beobachtung entbehrt der wissenschaftlichen Grundlage, wenn nicht zuvor feststeht, wie der Geist in den Besitz des zu Beobachtenden kommt.

§. 29.

Wir sind nunmehr im Stande, unsere Aufgabe näher zu bestimmen. Es gilt zunächst, die Frage zu beantworten: „Was ist die Seele, das denkende, fühlende und wollende Subject?“ Hierbei blicken wir zurück auf den Verlauf der Geschichte, um einerseits zu sehn, wie man sich zur Beantwortung dieser Frage überhaupt gestellt hat, um aber auch andrerseits die Gründe zu prüfen, welche die Möglichkeit, jene Frage beantworten zu können, verneint haben. Dass wir uns bei dieser Arbeit nur auf dem Boden der Metaphysik bewegen dürfen, folgt aus §. 27 und 28.

Der zweite Theil unserer Aufgabe besteht sodann darin, dass wir die Seele als empirisches Object der Erkenntniss ins Auge fassen, um die psychischen Functionen derselben ihrer Entstehung, ihrem Wesen und ihrem Verhältniss nach kennen zu lernen. Hier handelt es sich darum einzusehn, wie sich das a priori bestimmte Wesen der Seele bethätigt und durch eben diese Bethätigung den in ihm liegenden Inhalt entfaltet. In den Bereich dieser Aufgabe fällt ebenso die Betrachtung der durch das Geschlecht, das Alter und die Temperamente bestimmten individuellen Unterschiede des Seelenlebens, so wie die Erwägung der abnormen, krankhaften Erscheinungen desselben.

I. Theil. Rationale Psychologie.

II. Capitel.

Das Wesen der Seele.

§. 30.

Um das Wesen der Seele zu bestimmen, bezeichnen wir dieselbe zunächst als Kraft. Die Seele hat nicht Kraft, sondern ist Kraft. Der Begriff der Kraft ist der allgemeinste

welcher im gesammten Gebiete des Seins überall in gleicher Weise Geltung hat. Wenn Hegel seine Logik mit dem reinen Sein beginnt, so involvirt schon der Anfang die Unmöglichkeit des Fortschritts; denn bei der Ableitung des Werdens aus dem Sein und Nichtsein soll zwar das gesammte All der Dinge umfasst werden; aber in Wahrheit wird das Denken vom Sein getrennt, und man begreift nicht, wie dasjenige, was im abstract logischen Gebiete gilt, nun auch zugleich die Wirklichkeit beherrschen soll. Ebenso wenig kann die Bewegung Trendelenburg's das Erste sein, weil diese die bewegende Kraft voraussetzt.'

Die Kraft ist undenkbar ohne Bethätigung; es liegt in ihrem Wesen, zu wirken. Will man die beiden Seiten von einander trennen, also die Kraft ohne Wirkung und dasjenige, worauf die Wirkung gerichtet ist, ohne Kraft denken, dann bewegt man sich auf dem Gebiete des Unmöglichen; es würde in beiden Fällen das absolute Nichts übrig bleiben, weil das Denken die Sphäre des Denkbaren überhaupt verlassen hätte.

Kraft und Stoff ergeben in ihrer Einheit den Begriff der Substanz. Die Substanz ist Beides unter verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet, einmal das Resultat der Wirkung und sodann die Wirkung, welche das Resultat hervorbringt, also die Kraft, insofern sich dieselbe verwirklicht hat.

Man könnte nun aus dem Bisherigen ohne Weiteres folgern wollen, dass auch die Seele Substanz sein müsse, weil wir dieselbe als Kraft bezeichnet haben; allein das wäre sehr übereilt. Was allein gefolgert werden kann, ist, dass es im Begriff der Seele liegt, sich zu verwirklichen, weil sie eben Kraft ist.

Fassen wir den Begriff der Substanz näher ins Auge, dann führt uns derselbe auf den Begriff der Substanzen. In der fertigen Substanz nämlich hat sich die Kraft erschöpft, — und doch liegt es in ihrem Begriff, unablässig wirksam und thätig zu sein. Ohne Bethätigung ist die Kraft, wie gesagt, das reine Nichts; sie muss eben desshalb, sobald sie in der einen Substanz zur Ruhe gekommen ist, ein neues Feld ihrer Bethätigung aufsuchen, — und so fort ins Unend-

liche. Es ist zunächst ganz gleichgültig, ob wir hierbei an dieselben Substanzen denken, oder wesentlich neue Verwirklichungen ins Auge fassen.

Damit sind wir auf das Nebeneinander im Raume und auf das Nacheinander in der Zeit, also auf den Begriff des Raumes und der Zeit geführt. Dieser Begriff ist allerdings sofort mit dem Begriffe der Substanz gegeben; denn diese ist für unser Denken nicht ein Fertiges, sondern ein sich Verwirklichendes, d. h. sie wird und wird Etwas, nämlich das erste Reale. Aber erst dadurch, dass das Eine neben dem Vielen besteht und das allgemeine Werden durch das Werdende bestimmt und an dasselbe gebunden wird, treten Raum und Zeit aus ihrer Idealität in die volle Wirklichkeit.

Reflectiren wir ferner auf das Verhältniss der einen Substanz zu den vielen Substanzen, dann ergiebt sich, dass der Begriff der letzteren den der ersteren nicht ausschliesst. Es ist die eine Kraft, welche sich in unendlicher Mannigfaltigkeit verwirklicht; aber diese unendliche Mannigfaltigkeit wird von der einen Kraft einheitlich umfasst.

Das zuletzt bestimmte Verhältniss ergiebt ebenso das Verhältniss der Kraft zum Stoffe und des Stoffes zur Kraft. Beide werden derart durch einander bestimmt, dass sich die intensive Grösse der Kraft nach der extensiven Grösse des Stoffes bemisst. Eben in dieser Weise verwirklicht sich die eine Kraft, indem sie das All der Dinge einheitlich umfasst und zusammenhält.

Wird aber so der Stoff nicht bloss durch die Kraft, sondern auch die Kraft durch den Stoff bestimmt, dann ergiebt sich daraus weiter, dass auch jede einzelne Substanz unter dieser Bestimmtheit zu betrachten ist, dass mithin auch hier die intensive Grösse der Kraft der extensiven Grösse des Stoffes entspricht. Dadurch ist die Kraft an den Stoff gebunden und die Substanzen sind unter dem Gesichtspunkte zu betrachten, dass die Kraft nicht bloss das Herrschende, sondern auch in der so eben angedeuteten Weise das Beherrschte ist.

Aus dem zuletzt Erörterten folgt mit Nothwendigkeit, dass nicht bloss von einer Kraft und von einem Stoffe die Rede sein kann, sondern dass sich beide zu mannigfach verschiedenen Kräften und Stoffen umwandeln. Denn, ist die Kraft an den Stoff gebunden und ergiebt die Verbindung beider die bestimmte Substanz, welche eine Fülle anderer in gleicher Weise entstandener Substanzen neben sich hat, — ist ferner die Kraft, die Nichts ist ohne den Stoff, unablässig wirksam, dann stehen die unendlich verschiedenen Substanzen in einer solchen Wechselwirkung unter einander, dass sie dabei nach Massgabe ihrer vorhergegangenen Verwirklichung betrachtet werden müssen. Die Kraft ist modificirt durch den Stoff, mit dem sie sich zur Substanz verbunden hat und wirkt unter dieser Bestimmtheit auf die andere Substanz, welche in anderer Weise aus der Verbindung des Stoffes mit der Kraft entstanden ist, — und so fort. Das Resultat dieses gegenseitigen Einwirkens, d. h. das Ergebniss der sich bethätigenden substanziellen Kräfte, ist jedesmal eine Substanz, deren Wesenheit nach der Wesenheit derjenigen Factoren bemessen werden muss, aus denen sie resultirt. So besteht neben dem quantitativen Verhältniss die qualitative Wesenheit als das der Substanz immanente Entwicklungselement.

Wirkt aber die Kraft nicht willkürlich, und lässt sich der Stoff ebenso wenig willkürlich beherrschen, dann ist damit die Gesetzmässigkeit im All der Dinge ausgesprochen. Als das Resultat einer ganz bestimmten Verbindung von Kraft und Stoff ist jede Substanz gesetzt, d. h. ihr Sein ist ein gesetzmässig hervorgebrachtes und sie selbst hinwieder steht in ihrem Verhältniss zu den übrigen Substanzen unter der Herrschaft derselben Gesetzmässigkeit.

Also die substanziellen Kräfte, denen die Gesetzmässigkeit immanent ist, stehen unablässig in dem gegenseitigen Verhältniss der Wirkung und Gegenwirkung. Lässt sich das Ziel dieses gegenseitigen Einwirkens bestimmen? Offenbar ist die Entwicklung an einem wesentlich neuen Punkte angelangt, wenn eine Substanz vorhanden ist, welche das Vermögen besitzt, sich selbst zu erhalten. Von diesem Zeitpunkte hat

jede Substanz zwar ihr individuelles Sein, insofern sie eben eine bestimmte Verbindung von Kraft und Stoff ist; aber dies ihr individuelles Sein wird dadurch aufgehoben, dass sie in dem Gesammtcomplex der Kräfte und Stoffe ein verschwindendes Moment ist und nicht als Individuum, sondern nur im Allgemeinen als Kraft und Stoff erhalten bleibt.

Dass die Entwicklung zu einer Substanz führt, welche sich selbst erhält, liegt im Wesen des Substanzbegriffs. Die Substanz nämlich spaltet sich in eine unendliche Fülle einzelner Substanzen, die sie einheitlich umfasst; aber sie ist in diesen stets ausser sich; sie ist nur als das Allgemeine vorhanden, in dem zwar absolute Gesetzmässigkeit, aber kein Fürsichsein herrscht. Erst mit der sich selbsterhaltenden Substanz ist das Fürsichsein vorhanden; denn diese giebt sich der Einwirkung der Kräfte hin und hält doch dabei ihr wesentliches Sein fest. Der volle Begriff der Substanz erfordert dieses Fürsichsein; es liegt im Wesen dieses Begriffs, sich nicht bloss zu entäussern, sondern aus der Entäusserung derart zu sich zurückzukehren, dass diese Rückkehr zugleich das Umfassen des Andersseins, der Veräusserlichung involvirt.

Die Substanz im vollen Sinne des Wortes ist diejenige Einheit von Kraft und Stoff, welche aus der vollständigen Entwicklung der in der Substanz enthaltenen Momente resultirt.

Es ist der Zweck, welcher dem All der Dinge immanent ist. Der Zweck ist erreicht, wenn die Substanz die Fülle ihres Wesens entfaltet hat. Das gesammte Sein steht unter der Herrschaft der Zweckmässigkeit; denn es ist in der Substanz.

Das Fürsichsein verfolgt diesen Zweck, indem es sich je mehr und mehr von der Substanz losreisst, obschon es auf der andern Seite aufs Innigste mit ihr verbunden bleibt.

In dem beschauenden Auge spiegelt sich das All der Dinge wieder; aber der Gegensatz bleibt bestehn; es fehlt die Kraft, denselben zur Einheit aufzuheben. Die Entwicklung schreitet fort bis zu der Stufe, auf welcher die Möglichkeit der Vollendung des Substanzbegriffs gegeben ist.

Orientiren wir uns hier einen Augenblick! Kraft und Stoff sind die allgemeinsten Elemente des Seins überhaupt. Im Begriffe der Substanz, die das gesammte Sein der Dinge ausmacht, herrscht das Eine neben dem Vielen, das Mögliche neben dem Wirklichen und Nothwendigen. Die Causalität ist das Leben in der Substanz und dieses Leben hinwieder wird von der Wechselwirkung getragen. Die Realität liegt im Wesen der Kraft, die Nichts ist ohne den Stoff, die aber in der Verbindung mit diesem die Substanz, das Reale, ergiebt; die absolute Negation herrscht da, wo der eine von den das Reale begründenden Factoren fehlt. Dem Ganzen ist der Zweck immanent; denn die Substanz ist der eine grosse Organismus, welcher sich in zweckmässiger Weise selbst verwirklicht.

Wie verhält es sich nun mit der so eben erwähnten höchsten Stufe der Entwicklung? Die sämmtlichen Seinsweisen, welche wir so eben kurz zusammenfassten, sind auch hier vorhanden. Die Kraft hat dieselben in sich, indem sie ihrem Wesen gemäss wirkt. Die Kraft ist auch hier mit dem ihr entsprechenden Stoffe zur Substanz verbunden. Aber die Wirkung dieser Substanz im All der Dinge ist eine derartige, dass sich dadurch die Substanz selbst begreift und somit in ihrem Wesen vollendet wird. Der Mensch steht der Substanz als Individuum, Fürsichsein, gegenüber; aber er macht das All der Dinge zum Stoffe seiner Denkkraft und erzeugt in dieser Weise ein ideelles Abbild dessen, was sich realiter erwirklicht hat und was sich im Akte des Denkens immer von Neuem zwar ideell, aber dennoch nicht minder real verwirklicht. Begriff, Urtheil und Schluss erzeugen ideelle Abbilder der realen Wirklichkeit; denn das begreifende, urtheilende und schliessende Subject ist principiell mit jener Wirklichkeit identisch; indem es begreift, urtheilt und schliesst, erhebt es die Weisen des realen Geschehens ins Gebiet des Bewusstseins; aber beide Gebiete sind darauf angelegt in die vollkommenste Harmonie mit einander zu treten.

Anmerkung. Wir haben uns über das in vorstehendem §. Entwickelte anderweitig in anderer Weise und zu anderem Zwecke ausgesprochen. Wir gingen dort von der Betrachtung der Geschichte aus und fanden durch dieselbe dem Denken denselben Weg vorgezeichnet, welchen wir so eben kurz verfolgt haben. Auch mussten wir bei dieser Betrachtung Veranlassung nehmen, die ursprüngliche Quelle alles Seins in der Gottheit zu suchen, was hier zunächst nicht weiter zu verfolgen war. Was wir geboten haben, ist dem Wesen und der Intention nach uralt, — wenigstens so alt, wie die Philosophie eines Aristoteles. Wir haben desshalb auch den Zweck, den dies Werk verfolgt, in der That nicht aus den Augen verloren. Genügend freilich ist es, wenn man sich über die in Cap. III zu gebenden geschichtlichen Data orientirt hat.

Trendelenburg sagt: „Soll sich das Denken nicht in seinen eigenen Gebilden verfangen, soll es überall zu dem Sein Zugang haben: so muss es die Möglichkeit einer Gemeinschaft mit den Dingen in sich tragen. Es kann nur, indem es die Grundthätigkeit mit dem Sein theilt, dies dadurch aus sich selbst verstehen. Ohne eine solche gemeinsame und vermittelnde Thätigkeit im Denken kann es keine Erkenntniss der Dinge geben; denn es würden sich sonst die Dinge gegen das Denken und das Denken gegen die Dinge absperren. Erst indem Eine Thätigkeit über beide übergreift, wird das Erkennen möglich.“

Ist denn nun aber die constructive Bewegung wirklich im Stande, die Harmonie zwischen der Grundthätigkeit des Denkens und derjenigen des Seins herzustellen? Keineswegs! Die Bewegung ist wohl ein Beiden gemeinsames Moment, nicht aber das primum movens. Man darf dasjenige, was eine Thätigkeit am Denken und am Sein ist, nicht als das principiell Erste hinstellen; es handelt sich hier nicht sowohl um die Bewegung, als vielmehr (um den Ausdruck beizubehalten), um die bewegende Kraft, welche dem gesammten Sein der Dinge eigen ist. Eben diese Kraft verwirklicht sich nach der ihr immanenten Gesetzmässigkeit bis zur höchsten Stufe des Seins hin, um auf der letzteren das Reale ideell zu erfassen und eben dadurch das Unbewusste ins Gebiet des Bewusstseins zu erheben. Trendelenburg hat Recht, wenn er behauptet: „Wenn der Verstand der Erfahrung durch die Kategorien Gesetze vorschreibt, so muss in den Dingen, dem Inhalt der Erfahrung, die Möglichkeit liegen, ihnen zu gehorchen. Diese Folgsamkeit ist schon eine That. Es wird hier zwischen den Dingen und den Kategorien mindestens ein Beziehungspunkt gefordert, und diese Forderung würde weiter führen und dazu nöthigen, zunächst in diesem Einen Punkte die Unerkennbarkeit des Dinges an sich aufzuheben;“ aber die constructive Bewegung erfüllt jene Forderung nicht; das kann nur dadurch geschehn, dass nachgewiesen wird, wie der sich realisirenden Kraft überall dieselben allumfassenden Kategorien immanent sind.

Was die Substanz Spinoza's vermissen lässt, haben wir in §. 13 hervorgehoben. Kant wird in §. 32 seine nähere Würdigung finden. Es gilt, an die Stelle der Abstractionen die lebenskräftige Entwicklung treten zu lassen und den Substanzbegriff im Lichte eben dieser Entwicklung zu betrachten. Der Mikrokosmos, welcher bei Spinoza keine Stätte findet und welcher bei Kant ausser dem Sein der Dinge steht, ist in Wahrheit die höchste Stufe und eben damit die Vollendung des Substanzbegriffs. Wenn Hegel sagt, der Geist sei die Wahrheit der Natur, so begreift man dabei nicht, worin das Wesen der Natur überhaupt besteht; das abstracte Denken wird mit Nothwendigkeit auf das Gebiet des Anschaulichen hingetrieben, ohne das man einsieht, wie diese Nothwendigkeit vorhanden sein kann und wie das Anschauliche überhaupt im Princip begründet ist. Wie das Sein der Dinge seinem Wesen nach ein substanzielles ist, so ist das Denken, der Geist, die substanzielle Kraft des Erkennens und praktischen Handelns. Hier ist die intellectuelle Anschauung kein Wunder vor unsern Augen, sondern vielmehr das begrifflich vermittelte Vermögen, welches principiell danach angethan ist, das zu leisten, was es leisten soll.

§. 31.

Wir begreifen nunmehr, was damit gesagt sein will, wenn wir das Wesen der Seele als Kraft bezeichnen. Dieselben Gesetze, welche im All der Dinge herrschen, umfassen in gleicher Weise das Reich der Seele. Es sind dieselben allgemeinen Kategorien, welche die Identität von Denken und Sein herstellen. Die Kraft ist auch hier Nichts ohne den Stoff; aber die Kraft ist eine substanzielle, welche mit dem Gesammtcomplex der substanziellen Kräfte in Wechselwirkung steht. Auf das Resultat dieser Wechselwirkung darf die rationale Psychologie nicht reflectiren; sie würde dadurch aus dem ihr eigenthümlichen Gebiete heraustreten. Aber die Kraft als solche, insofern dieselbe die höchste Stufe innerhalb der substanziellen Entwicklung bildet, ist das von ihr näher zu definirende Vermögen.

Wir gingen von der Kraft ganz im Allgemeinen aus und gelangten von hier durch die verschiedenen Momente der Entwicklung hindurch zu derjenigen Kraft, welche als Seele die Möglichkeit der Vollendung des Substanzbegriffes involvirt, d. h. welche sich dadurch verwirklicht, dass sie das All der Dinge denkend erfasst. Es liegt auf der Hand, dass die

Aufgabe der empirischen Psychologie darin besteht, den Prozess dieser Verwirklichung näher zu verfolgen.

Liegt es denn nun aber in dem also bestimmten Wesen der Seele, dass sich dieselbe in dem zuletzt genannten Prozess ihrem eigenthümlichen Sein nach erhält? Dass das der Fall ist, folgt zunächst aus dem in §. 30 Erörterten. Hier wurde nämlich gesagt, dass der Substanzbegriff diejenige Stufe der Entwicklung postulire, auf welcher sich die Substanzen in der Wechselwirkung der Kräfte erhielten. Diese Stufe ist der Anfang von dem, was in der Seele seinen Höhepunkt erreicht. Es folgt aber auch ferner daraus, dass die Kraft der Seele, indem sie auf den Stoff gerichtet ist, diesen seinem eigenthümlichen Sein nach bestehn lässt. Die Bethätigung der Kraft ist eine solche, dass sie das, was real verwirklicht ist, auf sich einwirken lässt, dass sie aber bei der Gegenwirkung auf das Einwirkende, d. h. das Reale, sich ihres eigenen Inhalts bewusst wird und denselben Inhalt in jenem wiederfindet. Das ist der Gegensatz und die Einheit zwischen Subject und Object, Idealem und Realem.

Während das Thier seinem substanziellen Wesen nach in der Gattung fortbesteht, und sich in dieser Weise als Substanz erhält, trägt der Mensch zwar einerseits dieselbe Bestimmtheit an sich, — andrerseits aber steht derselbe als Individuum dem All der Dinge gegenüber und behauptet diese seine Individualität dadurch, dass er, indem er das objective Sein ideell in sich aufnimmt, eben dieses Sein wieder zurückstösst und dadurch den Unterschied von Subject und Object erwirkt. In dieser Weise hat die Seele die Kraft, die Welt zu ihrer Vorstellung zu machen, zwar nicht im Sinne Schopenhauer's, sondern in dem Sinne, dass sie in demselben Akte die Welt von sich und sich von der Welt unterscheidet, aber bei diesem Unterscheiden die Objectivität dadurch festhält, dass sie einerseits die derselben zu Grunde liegenden Gesetze ideell in sich wiederfindet, dass sie aber auch andrerseits im Stande ist, die Objecte ideell zu reproduciren und dieselben in ihrem gesetzmässigen Sein zu erfassen.

Dieses Vermögen der Seele, zu wirken und sich in der Wirkung selbst zu erhalten, involvirt die Vollendung des Substanzbegriffs. Die Entwicklung der Momente des letzteren drängt mit innerer Nothwendigkeit auf dies Ziel hin. Im Mikrokosmos begreift sich der Makrokosmos; dasjenige, was das Begreifen erwirkt, ist dasselbe, was überhaupt in der Substanz Geltung hat, nämlich Kraft und Causalität.

Aber die Kraft richtet sich auf den Gesammtcomplex der verwirklichten Kräfte, um dasjenige, was sich unbewusst entwickelt hat, ins Gebiet des Bewusstseins zu erheben.

Es leuchtet ein, dass unsere Fassung der Seele die Annahme verschiedener Seelenvermögen ausschliesst. Die Seele kann als Kraft in verschiedener Weise wirken; aber das Wirkende ist in allen Fällen ein und dieselbe Kraft. Ebenso liegt auf der Hand, dass nicht von einem Sitz der Seele die Rede sein kann. Wollte man sagen, die Seele habe ihren Sitz im Gehirn, dann würde man diesen Theil des Menschen ganz unberechtigt von dem ganzen menschlichen Organismus trennen. Der Mensch als solcher ist die höchste Stufe der substanziellen Entwicklung und eben unter dieser Bestimmtheit ist er im Besitz der Seelenkraft. Mag sich dieselbe immerhin im Gehirn concentriren, so ist doch das Gehirn Nichts ohne den einheitlichen Organismus. Um endlich noch etwas an sich Selbstverständliches hinzuzufügen, bemerken wir, dass die Seele nicht als etwas Fertiges betrachtet werden darf. Als Kraft ist die Seele unablässig wirksam und in dem nimmer ruhenden Streben begriffen, den Erkenntnissstoff denkend zu erfassen; sie ist nur insoweit fertig, als sie eben diese bestimmte Kraft ist, d. h. insoweit das Sein der Dinge in ihr die höchste Stufe der Entwicklung erreicht hat. Lässt man diesen Unterschied ausser Acht, dann verwechselt man das Wesen der Seele mit dem Inhalt des Bewusstseins. Die Seele ist nur der eine der die Substanz constituirenden Factoren; die Substanz aber, insofern dieselbe hier in Betracht kommt, ist die Idealität des gesammten Seins, die ins Bewusstsein erhobene Fülle dessen, was sich überhaupt verwirklicht hat; sie ist das Resultat der sich bethätigenden Seele, nicht aber die Seele selbst.

Schliesslich dürfen wir vorstehende Erörterungen nicht verlassen, ohne den letzten und höchsten Erklärungsgrund für das Sein der Dinge und also auch für das Wesen der Seele, wenigstens zu berühren. Kraft und Stoff sind und bleiben Räthsel ohne die schöpferische Kraft, welche sie hervorbringt und die Gesetze der Entwicklung in sie hineinverlegt. Es ist uns möglich, diese allgemeingültigen Gesetze in ihrer Nothwendigkeit a priori abzuleiten, weil die Kraft unseres Denkens mit dem göttlichen Denken wesentlich identisch ist. Die allgemeinsten, dem Denken und Sein zu Grunde liegenden Bestimmungen müssen auch für Gott gelten. Aber die wesentlich neuen Substanzen, welche uns in der Entwicklung der Dinge entgegentreten, sind nicht allein aus der Herrschaft der Kategorien zu erklären, wenn gleich ihr Dasein mit Nothwendigkeit gefordert werden muss; — hier gilt es, die schöpferische That nicht als eine einmalige, sondern als eine ununterbrochene zu betrachten.

III. Capitel.

Die historischen Ansichten.

a. Kant.

§. 32.

Aus §. 20 des I. Buches erinnern wir uns, dass Kant die Möglichkeit der rationalen Psychologie leugnet. Wir haben gesagt, dass Kant in dieser Beziehung den Principien seiner Philosophie gemäss vollständig consequent handle. Es soll nur geschlossen werden können auf das Ich denke, niemals aber auf das Ich, welches denkt. Der Grundsatz Kant's lautet: Sinnlichkeit und Verstand sind im Besitz reiner Anschauungs- und Erkenntnissformen a priori, wodurch der Natur ihre Gesetze vorgeschrieben werden. Was ist denn nun eigentlich der Verstand? Offenbar ein Seelenvermögen. Aber wir wissen vom Wesen der Seele Nichts und können also auch vom Verstande Nichts aussagen. Wenn aber der

Verstand als Seelenvermögen der Natur ihre Gesetze vorschreibt, dann lässt sich offenbar Eins von ihm bestimmen, nämlich dass er Kraft ist. Das thut nun freilich auch Kant, wenn er den Verstand als das Vermögen, Begriffe zu bilden, definirt. Aber diese Definition ist unmöglich; denn man begreift nicht, woher der Verstand überhaupt Kraft und Vermögen hat. Er ist von der Seele, dem Geiste, losgetrennt und könnte doch nur von hier das, was ihm fehlt erholen. Die Fähigkeiten, welche er a priori besitzen soll, sind in ihm; aber er ist weiter Nichts, als der abstracte Einheitspunkt derselben ohne Kraft und Energie. Auf dieser abstracten Fassung des Geistes beruhen die Principien der theoretischen Philosophie Kant's.

Wir durchschauen hier die eigenthümlichen Widersprüche des kantischen Denkens. Von der Causalität wird ausgegangen und dieselbe als reiner Verstandesbegriff a priori entdeckt. Im Wesen der Causalität liegt es zu wirken, Kraft zu sein; ohne diese Bestimmtheit ist sie rein gar Nichts. Kant aber lässt diese Bestimmtheit ausser Acht und fasst die Causalität abstract; dieselbe ist in der Seele, aber die Seele ist kein causales Vermögen; B ist nur später als A, d. h. B würde nicht sein, wenn ihm A nicht vorherginge; es kann nicht in dem einen Zeitpunkte eine beliebige und in dem andern wiederum eine beliebige Wahrnehmung Statt finden. Aber darin liegt keineswegs, dass B die nothwendige Folge von A ist; das kann die abstracte Causalität im Denken Kant's nie und nimmer erwirken. Die Seele ist ein Ding an sich und als solches ein durchaus unerkennbares verborgenes x; sollte die Causalität ihrem Begriffe wirklich entsprechen, dann müsste sie derart mit diesem x verbunden sein, dass letzteres a priori als Causalität bestimmt wäre. Dann wäre der Widerspruch gehoben, welcher darin besteht, dass der Verstand im Besitz reiner Denkformen sein soll, ohne dass es für Kant einen irgendwie seinem Wesen nach zu bestimmenden Verstand giebt, dass mithin der Verstand von sich selbst unterschieden wird und das einemal als Causalität, das andremal als ein Etwas, von dem wir nicht das Geringste

aussagen können, erscheint. Das ist genau derselbe Widerspruch, wie er zwischen der Erscheinung und dem Ding an sich besteht; denn auch hier wird dasjenige, was wesentlich Eins ist, abstract von einander getrennt.

Das zuletzt Erörterte wird uns am Deutlichsten werden, wenn wir auf die „Kritik der praktischen Vernunft" reflectiren. Das Vermögen der praktischen Vernunft ist der sich selbst bestimmende, von allem Empirischen unabhängige Wille; dieser Wille ist derart mit der Vernunft vermittelt, dass er derselben immanent ist: Die Vernunft ist Wille. Hier tritt uns also das entgegen, was wir bei der theoretischen Vernunft vermissen; die Seele ist in Wahrheit Kraft und Energie. Aber wie ist das möglich? Wie kann der eine Geist solch' principiell verschiedene Bestimmungen ertragen? Der Geist muss es über sich ergehn lassen, dass ihn Kant einmal mit einem transcendentalen Inhalt erfüllt, ohne diesen Inhalt begrifflich mit ihm zu vermitteln und dass er dann wieder mit einer Kraft ausgerüstet wird, welche seinem Wesen recht eigentlich entspricht. Ist aber der theoretische Geist seinem Wesen nach nicht Kraft und Energie, dann können diese Prädikate dem praktischen nur äusserlich angeheftet werden. Kraft und Energie aber ist die Seele nur dann, wenn sie mit derjenigen Kraft, die im All der Dinge wirkt, organisch vermittelt erscheint. Das eben ist bei Kant nicht der Fall, indem hier das Ding an sich bestehn bleibt und damit über der realen Wirklichkeit ein abstractes Ideenreich erbaut wird. Dabei bleibt freilich bestehn, dass Kant's Philosophie dennoch den Intentionen ihres Urhebers nach als Realismus bezeichnet werden muss.

b. Der Dualismus.

§. 33.

Der Dualismus tritt uns in seiner schroffsten Gestalt bei Cartesius entgegen. Seele und Leib, Geist und Körperwelt, haben so wenig mit einander gemein, dass vielmehr beide als selbstständige Substanzen gefasst werden müssen. Hier besteht also das Wesen der Substanz nicht darin, die einheit-

liche Verbindung von Kraft und Stoff zu sein; vielmehr ist die Kraft, das Denken, eine Substanz für sich, wie der Körper, die Ausdehnung, eine Substanz für sich ist. Die Versuche der Vermittlung zwischen Geist und Körper, auf die man mit Nothwendigkeit geführt wird, fallen so aus, dass der Gegensatz womöglich noch schroffer zu Tage tritt.

Wenn nun auch dieser Dualismus gegenwärtig dadurch gemildert erscheint, dass man den gegenseitigen Einfluss zwischen Seele und Leib im Allgemeinen nicht leugnet, so macht sich derselbe doch noch vielfach geltend. Aber er gehört zu denjenigen Ansichten, welche der wissenschaftlichen Grundlage vollständig entbehren. Es ist nicht nur eine durchaus falsche Ansicht von der Kraft, dem Wirkenden, sondern auch von dem, worauf die Wirkung gerichtet ist, wenn man beide abstract von einander trennt; denn dadurch hebt man einerseits die Möglichkeit der Wirkung überhaupt auf und operirt andrerseits mit Begriffen, welche ohne gegenseitige Beziehung für das Denken ein Nichts sind.

Aus dem, was wir in §. 30 und 31 erörterten, geht die Unmöglichkeit des Dualismus zur Genüge hervor. Er wird aber ausserdem durch die gesammte empirische Psychologie widerlegt, weil diese in der Gesammtheit ihrer wissenschaftlich feststehenden Resultate eine Unmöglichkeit wäre, wenn der Dualismus Geltung hätte.

c. Der Materialismus.

§. 34.

Die Principien des heutigen Materialismus sind dem Wesen nach identisch mit denjenigen, welche uns in §. 18 entgegentraten. Das Sein der Dinge hat seinen Grund in der Combination von Kräften und Stoffen; aber diese Combination ist eine rein zufällige; von Gesetzmässigkeit, oder gar immanenter Zweckthätigkeit, kann bei ihr in keiner Weise die Rede sein. Der Mensch ist „die Summe von Eltern und Amme, von Ort und Zeit, von Luft und Wetter, von Schall und Licht, von Kost und Kleidung.“ Wie alles Leben und alles Geschehen in der Natur aus der Materie und deren

Eigenschaften und Kräften abgeleitet wird, so beruhen speciell die psychischen Erscheinungen auf den Thätigkeiten des Gehirns. Eine gründliche Einsicht in das Wesen und den Irrthum des Materialismus gewinnt man aus: Julius Schaller, Psychologie, 33 ff.; H. Ulrici, Leib und Seele, I, 1 ff. Uns kann es hier nur darauf ankommen, den principiellen Irrthum dieser Geistesrichtung hervorzuheben.

Bei Cartesius besteht die Kraft neben dem Stoffe, welcher als das Gegentheil von jener gefasst wird; der Materialismus erklärt den Stoff für das Erste und lässt die Kraft an demselben haften. Das denkende Gehirn ist aus denselben Stoffen zusammengesetzt, welche überhaupt das Sein der Dinge ausmachen, nämlich aus gleichartigen, nur der Grösse und vielleicht auch der Gestalt nach verschiedenen Atomen.

Wir fragen hier zunächst: Was ist der Stoff, die Materie? Antwort: Eine Combination von Atomen. Und was sind die letzteren? Die feinsten Theilchen der Materie. Aber es lässt sich offenbar ein Begriff nicht dadurch definiren, dass man ihn in möglichst kleine Theile zerlegt. Ferner: Die Elemente des Seins, die Atome, sind ursprünglich der Grösse nach verschieden. Aber wird dadurch nicht eine Bestimmung in die Materie hineingebracht, welche dem Wesen derselben durchaus widerspricht? Das Grosse und das Kleine drücken ein bestimmtes Verhältniss aus und wie kann von einem solchen in dem durchaus Unbestimmten die Rede sein? Dasselbe gilt von den Kräften, welche den Atomen zugeschrieben werden. Diese Kräfte sind an den Atomen und erzeugen durch ihre zufälligen Bethätigungen das Sein der Dinge. Aber die Kräfte, deren Wirkung dem Zufall anheimgegeben wird, sind von vorn herein dadurch bestimmt, dass die Atome der Grösse, und also auch der Kraft nach, verschieden sind. Es ist also um den reinen Zufall, welchen der Materialismus annimmt, eigenthümlich bestellt. Die die Materie constituirenden Factoren sind in der That dadurch über denselben hinaus, dass sie die Bestimmungen immanenter Gesetzmässigkeit an sich tragen. Das Gehirn soll das Resultat plan- und zwecklos wirkender Kräfte sein; in Wahrheit aber sind die dem Sein

zu Grunde liegenden Principien so beschaffen, dass sie nicht rein zwecklos wirken können.

Was ferner die Hauptsache anbetrifft, nämlich die Frage, ob die Materie Kraft haben, das Gehirn denken könne, so ist die endgültige Beantwortung derselben dem Materialismus unmöglich. Ist nämlich die Materie eine Zusammensetzung von Atomen, dann ist sie nicht ohne Kräfte entstanden und also auch nicht das principiell Erste; denn die Atome sind mit Kräften ausgestattet, welche bei der Bildung der Materie wirksam sind. So wird dasjenige, was lediglich eine Eigenschaft oder Function der Materie sein soll, stillschweigend vor dieselbe verlegt. Nun darf zwar kein Unterschied gemacht werden zwischen der Materie und den materiellen Atomen; aber letztere werden als unsichtbare Wesenheiten so gefasst, dass die Verbindung von Kraft und Stoff ohne Weiteres in ihnen angenommen wird. Die eigentliche Materie resultirt aus den Atomen und hat die Eigenschaft der Kraft; die Schwierigkeit aber, welche die Frage nach dem Wesen und der Möglichkeit der Verbindung von Kraft und Materie mit sich bringt, wird dadurch umgangen, dass man diese Verbindung als eine ein für allemal fertige ins Princip verlegt und aus diesem die Materie entstehn lässt.

Indem nun der Materialismus das so eben hervorgehobene, den Zufall negirende Moment in diesem Princip ausser Acht lässt und auch nicht weiter darauf reflectirt, dass ein krafterfülltes materielles Princip eine petitio principii ist, bleibt für ihn dasjenige übrig, was sein eigentliches Element ausmacht, nämlich Principlosigkeit. Wir begreifen weder, was Materie, noch was Kraft ist, weil die Vermittlung beider mit einander fehlt. Die Combination der Stoffe und Kräfte geht hinauf bis zum Gehirn; aber in dem allgemeinen Chaos ist das letztere ein unbegriffenes Etwas; die Akte des Denkens sind Functionen des Gehirns; und doch sind wir mit dem Denken thatsächlich auf einer Stufe angelangt, welche das Princip vollständig negirt.

Der Materialismus ist das Gegenstück des Dualismus, d. h. des in den §§. 11 und 33 gezeichneten Dualismus. Dieser

geht vom Denken aus, jener von der Materie; dieser sucht die Vermittlung von Denken und Sein in einem ideellen äussern Princip, jener in einem ebenfalls äussern, unvermittelten, aber materiellen Princip; dieser entwickelt sich je mehr und mehr zum abstracten Idealismus, in dem der Materie nur ein räthselhaftes Sein übrig bleibt, jener strebt dem Gegentheil zu, nämlich dem rein materiellen Sein, in dem das Denken wie ein Wunder erscheint. Es leuchtet ein, wie sehr die Principien eines Aristoteles im Allgemeinen über diese Standpunkte hinaus sind.

Anmerkung. F. A. *Lange's* Geschichte des Materialismus findet ihre Würdigung darin, *dass sie ein Zeichen der Zeit ist.* Hier erfahren wir, dass auch *Ueberweg* nach dem Zusammensturz seiner aristotelischen Teleologie dem Materialismus anheimgefallen ist; II, 515 ff. Es ist ja freilich wahr, dass dieser Denker, welcher von der *schleiermacherschen Philosophie* sagt, dieselbe sei mehr als jede andere nachkantische Doctrin einer reinen, die verschiedenartigen Einseitigkeiten überwindenden Ausbildung fähig, auf keinem ausgebildeten System gefusst hat, was namentlich auch in Bezug auf die Geschichte der Philosophie zu bedauern ist; — aber es ist doch sehr fraglich, ob man berechtigt ist, Ueberweg in seiner letzten Lebensperiode auf Grund einiger Briefe neben D. F. Strauss in einer allgemeinen *Geschichte* des Materialismus als Materialisten hinzustellen. Dadurch wird ein sehr wohl erklärliches Uebergangsstadium zu sehr fixirt und ist das Nebensächliche bei Vielen gar wohl im Stande, die Hauptsache zu verdunkeln. Dabei ist allerdings nicht zu verkennen, dass in folgenden Worten Lange's viel Wahres enthalten ist: „Jedenfalls ist es kein Zufall, dass zwei so hochbegabte und edle Männer und dabei doch so verschiedene Naturen, wie Strauss und Ueberweg, mit ihrem Materialismus die Rechtfertigung des modernen Industrialismus verbinden, und dass sie an die Stelle der Religion der Elenden und Unterdrückten eine Religion der bevorzugten Aristokratie stellen, die auf jede kirchliche Gemeinschaft mit der grossen Masse verzichtet. Es geht ein Zug zum Materialismus durch unsre moderne Cultur, welcher Jeden, der nicht irgendwo einen festen Anker gefunden hat, mit sich fortreisst." Um indess dieser Strömung entgegentreten zu können, muss man vor Allem die Geschichte der Philosophie in anderem Lichte betrachten, als es Lange beliebt. Es gilt, die ewigen, unumstösslichen Momente der Wahrheit hervorzuheben, um auf dem Fundamente derselben weiter zu baun.

d. Die Gegenwart.

§. 35.

Während Kant die Unmöglichkeit, vom Wesen der Seele a priori irgend Etwas bestimmen zu können auf Grund seiner Principien behauptet, lassen die beiden zuletzt betrachteten Richtungen der Philosophie diese Möglichkeit zwar bestehn, aber ihre Ansicht vom Wesen der Seele ist eine solche, dass dadurch die begriffliche Vermittlung zwischen Seele und Leib, Denken und Sein, unmöglich wird. Kant eröffnet der Philosophie ganz neue Bahnen, welche indess nach verschiedenen Richtungen auseinander laufen, während Dualismus und Materialismus in mehr oder weniger modificirter Gestalt sich durch die gesammte Geschichte der Philosophie hindurchziehn.

Mit dem Materialismus ist diejenige Richtung eng verwandt, welche gegenwärtig vielfach die Geister beherrscht, nämlich der Darwinismus. Dass sich dieser freilich mit dem Materialismus nicht identificirt wissen will, geht aus dem in §. 26 Angeführten hervor; aber seine Ansicht vom Wesen der Entwicklung ist doch eine solche, dass der behauptete Unterschied ein höchst problematischer ist. In den Erscheinungen des Lebens, wie in denen der übrigen Natur, walten feste, unabänderliche Gesetze; aber Alles beruht auf mechanischen Ursachen; die Zweckthätigkeit ist vollständig ausgeschlossen. Die Unterscheidung von Natur und Geist ist unberechtigt; „überall in der Natur ist Geist und einen Geist ausser der Natur kennen wir nicht.“ „Die Aeusserungen des menschlichen Willens sind gerade so festen Gesetzen unterworfen, wie jede andere Naturerscheinung;“ es giebt mit einem Worte keinen freien Willen. „Die Seele des Menschen hat sich als Function des Markrohrs mit diesem zugleich entwickelt, und wie noch jetzt bei jedem menschlichen Individuum Gehirn und Rückenmark sich aus dem einfachen Markrohr entwickeln, so hat sich auch der „Menschengeist“ oder die Seelenthätigkeit des ganzen Menschengeschlechts allmählig und stufenweise aus der niedern Wirbelthierseele entwickelt. Wie noch heute bei jedem menschlichen Indivi-

duum der complicirte Wunderbau des Gehirns sich Schritt für Schritt ganz aus derselben Grundlage, aus denselben einfachen fünf Hirnblasen wie bei allen andern Säugethieren hervorbildet, so hat auch die Menschenseele sich im Laufe von Jahrmillionen allmählig aus der Schädelthierseele hervorgebildet; und wie noch jetzt bei jedem menschlichen Embryo das Gehirn sich nach dem speciellen Typus des Affengehirns differenzirt, so hat sich auch die Menschen-Psyche historisch aus der Affen-Seele differenzirt."

Der Darwinismus (wenigstens E. Haeckel) hält dafür, dass diejenigen, welche seine Principien der Philosophie zu Grunde legen, einen grösseren Fortschritt in der Geschichte der Philosophie herbeiführen werden, als es den grössten Denkern aller Jahrhunderte bisher gelungen ist. Die einzig richtige philosophische Ansicht aber ist nach ihm der Monismus, wonach die ganze uns erkennbare Welt ein einheitliches Ganzes, ein Monon bildet. Dieser Monismus aber hat eine ganz andere Bedeutung, als z. B. bei einem Leibnitz; er ist dasselbe, was der Materialismus ist, wenn man nämlich das ins Auge fasst, was dieser sein soll: Das einzige Princip ist die Materie und der derselben immanente Mechanismus. W. Wundt, ebenfalls ein Anhänger des Monismus, sagt in seiner physiologischen Psychologie: „Der psychologischen Erfahrung kann nur eine monistische Weltanschauung gerecht werden, die das Individuelle zur Geltung bringt, ohne dass sie dieses in die inhaltsleere Form einer einfachen Monade auflöst, in die erst durch das Wunder übernatürlicher Beihülfe die Mannigfaltigkeit der Dinge hineinkommt. Nicht als einfaches Sein, sondern als geordnete Einheit vieler Elemente ist die menschliche Seele, was Leibnitz sie nannte: ein Spiegel der Welt."

Gerade der Monismus erweist die Unhaltbarkeit des Darwinismus und verwandter Richtungen; denn er ist unmöglich. Am Deutlichsten tritt das bei Spinoza hervor. Hier nämlich durchbricht der Geist des Menschen die Schranken des Systems und macht sein Recht geltend; vergl. ausserdem das in §. 34 über den Materialismus Gesagte. Einheit im

vollen Sinne des Wortes ist nur da vorhanden, wo die Vermittlung vorhergegangen ist und zwar die Vermittlung dessen, was für einander da ist. Ein Princip, welches diese Vermittlung ausschliesst, ist ohne lebenskräftigen Inhalt. „Die Behauptung, dass die Welt ein einheitliches Ganzes sei und dass eben desshalb der Monismus allein Geltung habe, ist eine nichtssagende, weil das, was behauptet wird, des Beweisses und der nähern Erklärung ermangelt. Auch wir können uns Kraft ohne Materie eben so wenig denken, als Materie ohne Kraft; aber wir besitzen, weil wir eben denken, viel mehr als diese beiden Factoren des Seins, nämlich die ewigen Gesetze des Denkens in dem freien, selbstbewussten Geiste, welcher im All der Dinge ist und sich dennoch diesem All gegenüberstellt. Was ist der Geist auf Grund des monistischen Princips? Ein räthselhaftes Etwas im grenzenlosen Mechanismus des Weltalls.

Eine Seele ohne Entwicklung ist in der That etwas Undenkbares; aber es fragt sich, wie ist denn das, was sich entwickelt, oder, wie wir uns in den §§. 30 und 31 ausgedrückt haben, bethätigt und verwirklicht, seinem Wesen nach beschaffen? Man macht sich die Antwort auf diese Frage in der That sehr leicht, wenn man die Kluft zwischen Bewusstem und Unbewusstem ignorirt und nach einem Princip verfährt, welches angeblich aus der Fülle der Thatsachen resultiren soll, welches aber in Wahrheit vor die Thatsachen verlegt wird und an den Hauptpunkten mit denselben in Widerspruch tritt.

§. 36.

Auf Grund dessen, was wir in den §§. 30 und 31 über das Wesen der Seele erörterten, ist die Frage: Welches ist der Stoff, dem die psychische Kraft inhärirt? dadurch beantwortet, dass Kraft und Stoff im Begriffe der Substanz ihre principielle Vermittlung finden. Lotze beantwortet jene Frage in der Art, dass er ein einzelnes besonderes Atom des Gehirns als Träger der psychischen Kraft annimmt. Dieses Atom soll, indem es mit den übrigen Atomen des Organismus in

Wechselwirkung steht, die psychischen Erscheinungen hervorbringen. Lotze wird zu dieser Annahme durch das Streben veranlasst, die Einfachheit der Seele zu retten. Da nämlich der Gedanke seiner Natur nach nicht einem Zusammengesetzten inhäriren kann, so entsteht die Forderung, denselben in eine schlechthin einfache Substanz zu verlegen. Aber die Annahme ist eben nur eine Hypothese, welche schon dadurch höchst bedenklich erscheint, dass das s. g. Nervenparenchym die Vermittlung zwischen dem Seelenatom und dem Gekirn erwirken muss.

Andere, besonders K. Wagner, R. Virchow, auch H. Burmeister treffen in der Meinung zusammen, dass die Seele eine dem Lichtäther verwandte Substanz sei; das Seelenfluidum soll derart mit den Massen der Hirnsubstanz verbunden sein, dass die in ihm vorgehenden Veränderungen den Veränderungen der Nervensubstanz vollständig correspondiren. „Das Seelenfluidum soll dem Lichtäther oder der elektromagnetischen Flüssigkeit ähnlich sein, also ein Fluidum, das aus unendlich feinen, imponderablen, gasartigen Atomen besteht und wie der Lichtäther die ponderablen Massen des Gehirns durchdringt oder seine Atome umgiebt.“ H. Ulrici findet die hier obwaltende Schwierigkeit darin, dass das Seelenfluidum nicht als Eine, continuirliche, ungetheilte Substanz, sondern nur atomistisch als ein Complex vieler, irgendwie verbundener Atome gefasst werden kann. Demgemäss bestimmt er das Fluidum als eine continuirliche, in sich einige, nicht atomistisch construirte Substanz, welche im Gegensatz gegen alle materielle Körperlichkeit steht und also als immateriell zu bezeichnen ist. Indem ferner die also bestimmte Seelensubstanz als bedingte Kraft der Ausdehnung und Umspannung gefasst wird, soll sie zugleich den Grund ihrer Einigung mit dem Körper enthalten. Der zu ergreifende und zu umspannende Stoff „kann nur eine atomistisch gebildete und gegliederte Körperlichkeit sein, weil nur eine solche Bildung durch die Sonderung und Unterschiedenheit der Atome die Möglichkeit gewährt, nicht nur das Ganze als Masse, sondern auch jedes einzelne Atom zu umspannen, und so im

Ganzen überall gegenwärtig zu sein und die innigste Einigung mit ihm einzugehn."

Die Ansicht vom Seelenfluiduum in der ersteren Gestalt ist ein verfeinerter Materialismus, während dieselbe Ansicht in der letzteren Gestalt desshalb als eine sehr bedenkliche erscheint, weil der in ihr gemachte Versuch, das Immaterielle mit dem Materiellen derart begrifflich zu vermitteln, dass dabei die Selbstständigkeit des ersteren gewahrt bleibt, das Materielle ohne Grund und Berechtigung zum Immateriellen macht. Das Fluidum, und wäre es noch so fein und imponderable, ist und bleibt ein Materielles und kann eben desshalb das zu Erklärende nur weiter hinausschieben. Fordert man in diesem Sinne eine von der Stofflichkeit des Organismus unterschiedene Seelensubstanz, dann wird man das Zurücksinken in den cartesianischen Dualismus kaum vermeiden können; vergl §. 31.

Der Ausspruch du Bois-Reymond's: „Die neben den materiellen Vorgängen im Gehirn einhergehenden geistigen Vorgänge entbehren für unsern Verstand des zureichenden Grundes. Sie stehen ausserhalb des Causalgesetzes und schon darum sind sie nicht zu verstehen, so wenig wie ein Perpetuum mobile es wäre," verkennt die Thatsache, auf Grund deren die Erkenntniss in Wahrheit möglich ist, nämlich die Herrschaft derselben Kategorien im denkenden Geiste wie im Sein der Dinge überhaupt. Vergleiche dagegen F. A. Lange, Gesch. des Mater. II, 375.

Anmerkung. Man denke bei dem Inhalte des vorstehenden Cap. an das zurück, was im I. Buche über einen Spinoza, Herbart u. A. gesagt wurde. Uns konnte es hier nur darauf ankommen, die angeführten Richtungen genauer zu charakterisiren, um dadurch das vom Wesen der Seele Ausgesagte möglichst zu verdeutlichen.

II. Theil. Empirische Psychologie.

IV. Capitel.

Die Empfindung.

a. Das Wesen der Empfindung.

§. 37.

Bei der Empfindung sind zunächst drei Momente zu unterscheiden: Einmal wird der Körper des Individuums von aussen irgendwie afficirt; sodann nimmt der Körper diese Affection in der Weise auf, wie es seiner eigenthümlichen Natur entspricht, d. h. er macht diese seine Natur der Affection gegenüber geltend; endlich drittens ist jede Empfindung vom Selbstgefühl des Individuums begleitet. Das zuletzt genannte Moment lässt die Empfindung als eine Bethätigung der Seele erscheinen, welche, obschon sie ihre Anregung durch den äussern Prozess erfährt und ihre Vermittlung in dem organischen Vorgang findet, dennoch von diesen beiden specifisch verschieden ist.

Demnach beruhen die Empfindungen auf denjenigen Affectionen, welche die Seele in ihrer Einheit mit dem körperlichen Organismus erfährt. Keins der genannten Momente darf bei ihnen ausser Acht gelassen werden, wie es denn auch unberechtigt ist, dem einen vor dem andern den Vorzug zu geben.

Daraus geht hervor, dass die Psychologie ihre Arbeit ohne die Dienstleistung der Physiologie und Physik unmöglich vollenden kann. Das Wesen der Schallwellen, Aetherschwingungen etc. zu bestimmen ist die Aufgabe der Physik, während die Untersuchung der Nerven, welche durch den äussern Reiz erregt werden und eben diese Erregung zu dem Centrum des Nervensystems fortleiten, der Physiologie anheimfällt. Die eigentliche Empfindung aber ist ein rein psychischer Vorgang, dessen wesentlicher Grund

nicht in den äussern Medien, sondern in der Beschaffenheit der Seele zu suchen ist. Mögen die Empfindungen noch so verschieden sein, das eine, individuelle Selbstgefühl ist dennoch in allen gegenwärtig.

Wenn man in neuerer Zeit versucht, die Psychologie auf die Physiologie zu gründen, wobei wir die Namen Mandsley, Horwicz und W. Wundt nennen, so ist es doch sehr fraglich, ob man bei diesen Versuchen überhaupt von metaphysisch haltbaren Voraussetzungen ausgeht. Der Monismus täuscht sich, wenn er das specifische Wesen des Geistes dadurch erklären zu können glaubt, dass er sich für die allein berechtigte metaphysische Basis hält; confr. §. 35. Eben desshalb bleibt der Geist für die in Rede stehende Richtung, so Dankenswerthes sie auch zur Erklärung seines Wesens beitragen mag, dennoch ein Räthsel. Nicht auf physiologischer, sondern auf naturwissenschaftlicher Grundlage erbauen die Psychologie Ch. Planck u. F. Brentano. Letzterer verzichtet principiell auf jede metaphysische Grundlage.

§. 38.

Es liegt auf der Hand, dass die Empfindungen nicht als Eigenschaften der Dinge, von denen die Reize ausgehn, betrachtet werden dürfen. Dadurch ist man indess nicht berechtigt, zu behaupten, die äussern Prozesse und die Empfindungen seien vollkommen heterogener Natur; vielmehr liegt die Sache so, dass beide Seiten als im wesentlichen Zusammenhange mit einander stehend zu betrachten sind. Dafür spricht schon der Umstand, dass der eigenthümlichen Function eines jeden Sinnenorgans ein ganz bestimmter, adäquater Reiz entspricht, dem Auge das Licht, dem Gefühl der Druck, dem Gehör der Schall etc. Die s. g. specifische Energie der Sinnesnerven, wonach dieselben, sobald sie irgendwie von Aussen in Thätigkeit gesetzt werden, die ganz bestimmte eigenthümliche Empfindung erzeugen sollen, kann dagegen nicht geltend gemacht werden. Es ist ja freilich nicht zu leugnen, dass z. B. durch einen Schlag auf das Auge eine Lichtempfin-

dung erzeugt wird, oder dass die Empfindung des Tones ohne eine nachweisbare äussere Ursache vorhanden sein kann; — aber das ist ganz etwas Anderes, als das wirkliche Sehen und Hören; die ausgeprägte Sinnesempfindung hat unter allen Umständen den adäquaten Reiz zur Voraussetzung.

Mit Recht sagt Julius Schaller: „Setzen wir die bestimmte Sinnesempfindung mit bestimmten äussern Prozessen in Beziehung, so ist sie thatsächlich nichts Anderes, als die bis zu Ende geführte Idealisirung derselben;" Psychologie, Pag. 229. Der äussere Prozess, welcher die Seele in eigenthümlicher Weise afficirt, trägt die eigenthümliche Bestimmtheit an sich selbst. Die Rose ist zwar ohne das beschauende Auge nicht roth; aber es liegt in ihrem Wesen, dass sie dem Auge als roth erscheinen muss. Das Auge und die Rose sind in sofern für einander da, als in ersterem die in der Rose liegende Eigenthümlichkeit in die Erscheinung tritt; das Roth wird dadurch, dass es erscheint, zu dem, was es ist. Dass aber die Seele die Farbe als roth empfindet, hat seinen Grund darin, dass sie als die idealisirende, oder, was hier dasselbe ist, realisirende Kraft des objectiv Wirklichen gefasst werden muss; vergl. die rationale Psychologie.

b. Das Nervensystem.

§. 39.

Die Empfindung wird vermittelt durch die Wirksamkeit des Nervensystems, welches sich in folgende Abtheilungen zergliedert:

1) Das s. g. sympatische Nervensystem, oder Gangliensystem, verzweigt sich von dem nervus sympaticus aus durch die innern Theile des Rumpfs. Was die Selbstständigkeit dieser Nervenmasse anbetrifft, so bemerkt darüber W. Wundt: „Von den Ganglien des Sympaticus nimmt man an, dass ihre zelligen Elemente zum Theil wenigstens in dem allgemeinen Zusammenhang der Nervenzellen mit inbegriffen, also weit vorgeschobene Knotenpunkte des nervösen Netzes seien; doch bleibt es immerhin möglich, dass in ihnen neben-

bei auch Zellen von der Bedeutung selbstständiger Centralpunkte vorkommen;" Physiol. Psych. Pag. 55.

2) Das Rückenmark zieht sich durch das Rückgrat zum Gehirn hin und verzweigt sich von den Wirbeln des Rückgrats aus in die verschiedenen Theile des Körpers. Seine Aufgabe besteht darin, „das Bindeglied zu sein zwischen Hirn und Nervenwurzeln, durch welches die Erregungszustände der Nervenwurzeln sich dem Hirn und die des Hirns sich den Nervenwurzeln mittheilen." Vergleiche Wundt, 110 ff.

3) Das Gehirn ist die Fortsetzung des Rückenmarks und besteht aus einer überaus complicirten Masse von Nervenfasern und Nervenzellen.

Innerhalb der drei genannten Abtheilungen unterscheidet man ferner die graue und die weisse Nervensubstanz. Jene besteht aus Nervenzellen, welche die s. g. Ganglien bilden, während diese aus Nervenfasern zusammengesetzt ist, d. h. aus feinen, die Ganglien durchziehenden und unter sich in Verbindung stehenden Röhrchen. Letztere zerfallen auf Grund des Bell'schen Gesetzes in motorische und sensible Nerven. Die motorischen Nerven bestehen aus denjenigen Nervenfasern, welche an der vordern Seite aus der Nervenmasse des Rückgrats hervortreten; durch sie werden sämmtliche Muskeln des Körpers in Bewegung gesetzt. Die sensiblen Nerven dagegen treten aus der hintern Seite des Rückenmarks hervor und führen die empfangenen Reize dem Gehirn zu.

Was die Geschwindigkeit der centripetalen Bewegung der sensiblen Nerven, so wie diejenige der centrifugalen Bewegung der motorischen Nerven anbetrifft, so hat man dieselbe mit ziemlicher Sicherheit als eine gleich grosse constatirt und beim Menschen auf 33, 9 Meter für die Secunde berechnet. — Wie die sensiblen und motorischen Nerven von durchaus gleicher Beschaffenheit sind, so sind auch beide im Stande, nach beiden Richtungen hin zu wirken. Aber der Erfolg dieser Wirkung tritt nur dann ein, wenn der motorische Nerv „sein peripherisches Endorgan, durch das er mit den Muskelfasern verbunden ist, erreicht und wenn der sen-

sible Nerv auf sein centrales Endorgan, durch das er mit der Nervenmasse des Gehirns verbunden ist, trifft."

Wundt drückt die systematische Einheit der Nerven durch folgende vier Sätze aus:

1) Jedes Nervenelement ist mit andern Nervenelementen verbunden und wird erst in dieser Verbindung zu physiologischen Functionen befähigt.

2) Kein Element vollbringt specifische Leistungen, sondern die Form seiner Function ist von seinen Verbindungen und Beziehungen abhängig.

3) Für Elemente, deren Function gehemmt oder aufgehoben ist, können andere die Stellvertretung übernehmen, sofern sich dieselben in den geeigneten Verbindungen befinden.

4) Jede bestimmte Function hat einen bestimmten Ort im Centralorgan, von welchem sie ausgeht, d. h. dessen Elemente in den zur Ausführung der Function geeigneten Verbindungen stehen.

Es steht fest, dass die Empfindung vermittelst der Nerven nur im Gehirn zu Stande kommt und zwar stimmen die gewichtigsten Forscher darin überein, dass beim Menschen „alle Empfindungseindrücke, deren das Individuum sich bewusst werden soll, zu den Lappen des grossen Gehirns fortgeleitet werden müssen." „Zu den Bedingungen, an deren Vorhandensein sich die Seelenerscheinungen knüpfen, gehört unzweifelhaft das normale Bestehen des grossen Gehirns; denn dorthin laufen alle der Empfindung und Willkür untergebenen Nervenröhren zusammen, und ausgebreitete Verletzungen desselben vernichten sogleich die Seelenthätigkeiten in ausgesprochenerer Weise, als die eines jeden andern Organs;" C. Ludwig. Das kleine Gehirn ist nach R. Wagner u. A. als ein rein motorisches Organ für animalische (und organische) Muskelapparate zu betrachten; namentlich wird ihm die Regulation symmetrischer Körperbewegungen zugeschrieben.

c. Die Sinne.

§. 40.

„Die Sinnesempfindungen gehen stets von Einwirkungen der äussern Dinge auf peripherische sensible Nerven aus, beruhen also auf Reizungen einzelner Nervenfasern oder Nervenstränge, die von aussen, von der Peripherie, nach innen, nach dem Centralorgan des Gehirns sich fortpflanzen und hier zur Empfindung, resp. zur Sinnesperception erhoben werden;" H. Ulrici, I, 226 ff.

Der Sehnerv vermittelt die in das wunderbare Gebilde des Auges hineinfallende Aussenwelt der Art mit der Seele, dass er derselben die Licht- und Farbenempfindungen zuführt. Diese Empfindungen in ihrer grössten Allgemeinheit gefasst, sind zunächst Nichts, als Licht. Aber wir nehmen in diesem Lichte die realen Gegenstände in der unendlichen Mannigfaltigkeit ihrer Bestimmtheiten wahr. Reflectirt man genauer auf diese Bestimmtheiten, z. B. auf die Gestalt, Lage, Grösse, Entfernung der Dinge, dann ist man geneigt, zu behaupten, man sehe dieselben. Das ist indess ein durchaus unzutreffender Ausdruck; das Auge vermittelt nur die Empfindungen des Lichtes und der Farben und jene Bestimmtheiten werden von der Seele nur dadurch percipirt, dass letztere die Kraft des Urtheilens, Vergleichens und Unterscheidens in sich hat. Um die Frage, wie die Seele zur Raumvorstellung gelange, zu beantworten, hat man der Retina die Befähigung zugesprochen, die räumlich unterschiedenen Theile eines Bildes der Empfindung gesondert zu übermitteln und die Möglichkeit dieser Befähigung darin gefunden, dass die Erregung eines jeden einzelnen Nervenrohrs gesondert in die Empfindung übertragen werde. Allein diese Hypothese liefert selbst in dem Falle keine wirkliche Erklärung, dass die Seele als etwas Ausgedehntes gefasst wird; denn sie lässt die Hauptsache, nämlich die Frage nach dem einheitlichen Vermögen der Raumvorstellung ausser Acht.

Die s. g. nativistische Theorie nimmt an, „dass das räumlich ausgedehnte Sinnesorgan, die Retina, sich selbst in

dieser räumlichen Ausdehnung empfinde, dass diese Anschauung angeboren sei und dass die von aussen her erregten Eindrücke nur an entsprechender Stelle in das räumlich ausgedehnte Anschauungsbild des Organs von sich selbst eingetragen werden.“ Aber auch diese Theorie leidet an dem Mangel, dass sie die Frage nach dem Vermögen der Raumvorstellung offen lässt. Dasselbe gilt von der s. g. empirischen Theorie „welche alle Raumanschauung als auf Erfahrung beruhend betrachtet und voraussetzt, dass auch die Localzeichen unsrer Gesichtsempfindungen ebenso wie deren Qualitäten an und für sich nichts als Zeichen sind, deren Bedeutung wir zu lesen erst lernen müssen.“ Die von Lotze ausgebildete Theorie der Localzeichen ist nicht minder untauglich, den Drang der Seele zur räumlichen Anschauung zu erklären. Die interessanten, aber hier nicht weiter zu berührenden Ansichten Planck's findet man in „Anthropologie und Psychologie,“ Pag. 75 ff. Vergleiche ausserdem Wundt, Pag. 685 ff. und besonders H. Ulrici, I. Pag. 226—268.

Aus dem Begriff, welchen wir auf Grund der §§. 30 u. 31 mit dem Wesen der Seele verbinden, folgt das Vermögen der Raumanschauung ganz von selbst. Hält man Kant's Grundgedanken fest und baut auf diesem untrüglichen Fundamente weiter, dann wird man mit Nothwendigkeit darauf geführt, die Seele als diejenige Kraft zu denken, welche das objectiv Wirkliche ideell in sich fasst. Das sonnenhafte Auge vermittelt der Seele die Gebilde der objectiven Welt; aber dieser Prozess kann nur unter der Bestimmtheit betrachtet werden, dass die Seele mit demselben dynamischen Vermögen, welches das All der Dinge trägt und erhält, ausgerüstet ist. Indem sich die Seele ihrem Wesen gemäss auf die Aussenwelt richtet, enthält sie denselben Raum, welcher objectiv in unendlicher Mannigfaltigkeit verwirklicht ist, als Anschauung rein a priori in sich und erzeugt dadurch, dass sich die in ihr liegende Kraft bethätigt, ein ideelles Abbild des objectiv Wirklichen; ja, sie macht letzteres erst zu dem, was es im organischen Ganzen des Weltalls sein soll; confr. §. 38. Das bewegliche Auge schaut hin und her, auf und ab;

aber es würde unter allen Umständen nur einem todten Spiegel zu vergleichen sein, wenn die aufgenommenen Bilder nicht vermittelst des Auges in eine belebende Seele fielen, welche das Percipirte aus eigner Kraft unterscheidet und ordnet. —

Wenn die Erklärung der Raumvorstellung der empirischen Psychologie, sowie der Physiologie, unüberwindliche Schwierigkeiten verursacht, so hat das seinen Grund in der Vernachlässigung der Metaphysik, resp. der rationalen Psychologie. Die heut zu Tage vielfach vertretenen Ansichten eines Lange, Tyndall u. A. beruhen überhaupt auf einer einseitigen Bevorzugung des empiristischen Princips dem Idealismus gegenüber. Danach ist z. B. folgender Satz zu beurtheilen: „Wir können die Spur der Entwicklung eines Nervensystems verfolgen und können die parallelen Phänomene der Empfindung und des Gedankens mit ihm in Beziehung setzen. Wir sehen mit unzweifelhafter Sicherheit, dass sie Hand in Hand gehen. Aber wir versinken ins Bodenlose, sobald wir den Zusammenhang zwischen beiden zu erfassen suchen. Hier bedürfte es eines archimedischen Punktes, welcher dem menschlichen Geiste nicht zu Gebote steht, und der Versuch, dieses Problem zu lösen, gleicht der Anstrengung eines Mannes, der es versucht, sich an seinem eignen Gürtel in die Höhe zu ziehn.“ Confr. Lange II, 421 ff.

Die Structur des Ohrs ist nicht minder complicirt, als die des Auges. Ist das Sehen besonders dadurch bedingt, dass auf der Netzhaut ein deutliches Sammelbild entsteht, so haben die verschiedenen Theile des Gehörapparats vor Allem die Aufgabe, den Ton zu concentriren. Der Gehörnerv wird nur durch eine ganz bestimmte Art der Einwirkung, nämlich die oscillirende Erschütterung, erregt. Diese Erregung erfolgt indess nicht unmittelbar durch die Schallwellen, sondern „vermittelst einer Anzahl von feinen, verschiedengestalteten Knöchelchen, Membranen, Plättchen etc.“

Das für die Kenntniss des Gehörs so überaus wichtige Werk von H. Helmholz: „Die Lehre von den Tonempfindungen“ findet man auszüglich bei Ulrici 1, 272 ff. Während die Seele vermittelst des Auges die ihr immanente Kraft

der Raumanschauung entfaltet und verwirklicht, dient ihr das Gehör vornehmlich zur Bildung der Zeitvorstellung, indem dieser Sinn das Nacheinander der Erscheinungen am Deutlichsten ins Gebiet der Seelenperception hinüberführt. Die Nachbilder, welche dem Auge dadurch, dass die Reizungen auch nach dem Verschwinden der betr. Objecte noch fortdauern, entstehen, finden beim Gehör nichts Analoges. Hier ist das Aufhören der Schallempfindung ein momentanes, weil nur auf diese Weise die genaue Unterscheidung der zeitlich aufeinander folgenden Empfindungen ermöglicht wird. Die Anzahl der letzteren ist eine bei Weitem grössere, als die durch das Auge der Seele zugeführten; denn während die verschiedenen Farben im Grunde genommen auf drei Grundfarben, nämlich Roth, Grün und Blau, reducirt werden können, ist die Schallempfindung zunächst in Beziehung auf die Stärke des Schalles viel mannigfaltiger. Besonders deutlich aber tritt der Unterschied hervor, wenn man die Höhe und Tiefe der Töne, so wie auch die verschiedenen Arten der den Gehörnerv treffenden Reizungen ins Auge fasst. Um die Befähigung des Ohrs zur Vermittlung der überaus zahlreichen Empfindungen zu erklären, stellt Helmholtz folgende Hypothese auf: „Könnten wir jede Saite eines Klaviers mit einer Nervenfaser so verbinden, dass die Faser erregt würde und empfände, so oft die Saite in Bewegung geriethe, so würde in der That genau so, wie es im Ohre wirklich der Fall ist, jeder Klang, der das Instrument trifft, eine Reihe von Empfindungen erregen, genau entsprechend den pendelartigen Schwingungen, in welche die ursprüngliche Luftbewegung zu zerlegen wäre, und somit würde die Existenz jedes einzelnen Obertons genau ebenso wahrgenommen werden, wie es vom Ohre wirklich geschieht. Die Empfindungen verschieden hoher Töne würden unter diesen Umständen verschiedenen Nervenfasern zufallen, und daher ganz getrennt und unabhängig von einander zu Stande kommen.“ Vergleiche Ulrici I, 268 ff. W. Wundt a. a. O. 440 ff.

Auge und Ohr nehmen in Bezug auf die geistige Ausbildung des Menschen unter den Sinnen den ersten Rang ein.

Beide sind darauf angelegt, den in der Seele schlummernden Inhalt in die volle Wirklichkeit treten zu lassen. Das gilt abgesehn von Anderem im Hinblick auf das allmählige Entstehen des Wissens; ferner im Hinblick auf das sociale und religiöse Zusammenleben der Menschen, indem besonders das Ohr vermöge seines überaus künstlichen Baues die in der Sprache ausgedrückten Seelenzustände zum gemeinsamen Eigenthum macht. Es gilt aber vor Allem im Hinblick auf das wunderbare Reich des Schönen und der Kunst, gleichviel, ob man dabei an die Erhabenheit der Natur, an die bezaubernde Macht der Töne, oder an die vom Dichter heraufbeschwornen Gebilde und Heldengestalten denkt, welche die Seele theils mit Ergötzen, theils mit Furcht und Mitleid erfüllen. Auch das Thier hat Auge und Ohr; — aber welch' ein gewaltiger Unterschied herrscht in dieser Beziehung zwischen Thier und Mensch.

§. 41.

Der Gefühlssinn verbreitet sich über die ganze Oberfläche des Körpers. Die durch denselben hervorgerufenen Empfindungen lassen sich mit den übrigen Sinnesempfindungen verhältnissmässig leicht combiniren; eine bestimmte Figur kann nicht nur durch das Auge, sondern auch durch das Gefühl percipirt werden; was wir schmecken ist zugleich mit der Empfindung des Rauhen, Glatten, Weichen etc. verbunden.

„Das Fühlen begleitet unsern ganzen mechanischen Eingriff in die äussere Welt, ja es begleitet ihn nicht nur, sondern bedingt ihn auch.“ Dieser Umstand gewinnt noch ganz besonders dadurch an Wichtigkeit, dass die Muskelempfindung mit dem Gefühl aufs Innigste verbunden ist. Gerade im Gefühlssinn tritt das Verflochtensein des Individuums in die Objectivität und seine Abhängigkeit von derselben am Meisten zu Tage.

W. Wundt sagt: „Die wesentlichen qualitativen Verschiedenheiten, welche der Gefühlssinn darbietet, sind die der Druck- und der Temperaturempfindungen. Beide sind, da sie

auf durchaus verschiedenen Formen der Reizung beruhn, nicht mit einander vergleichbar. Unter den Temperaturempfindungen sind wieder die Wärme- und Kälteempfindungen qualitativ disparat, daher denselben wohl auch verschiedene Reizungsvorgänge zu Grunde liegen;" Pag. 339. Planck nennt den Gefühlssinn in seiner noch unvollkommensten Form den allgemeinen Hautsinn, in seiner specificirtesten aber den Tastsinn der Finger. „Während der allgemeine Hautsinn nur erst die unbestimmteren Einwirkungen von Wärme und Kälte, oder des Weichen und Harten, Rauhen und Spitzigen auffasst, so fasst dagegen der eigentliche Tastsinn auch die volle äussere Gestalt des Einwirkenden auf;" Pag. 76. Das mit dem Gefühlssinn verbundene Schmerzgefühl entsteht dadurch, dass die Nerven in nicht normaler Weise afficirt werden, resp. dadurch, dass der äussere Reiz die normale Grenze übersteigt. Umgekehrt ist mit dem Aufhören des den Schmerz verursachenden Reizes naturgemäss das Gefühl der Lust verbunden.

Im Rückblick auf die bisher besprochenen drei Sinne mag schliesslich noch folgendes von E. H. Weber und T. Fechner festgestellte Gesetz erwähnt werden: Soll die Verstärkung, welche eine Empfindung erfährt, d. h. also der Unterschied zwischen einer stärkeren und schwächeren Empfindung gemerkt werden, dann muss sich das Maass der Verstärkung nach der Stärke der gegebenen Empfindung richten. Je schwächer demnach die Druckempfindung ist, desto geringer darf die Verstärkung sein, welche den Unterschied hervortreten lässt und umgekehrt. Für das Auge ferner hat man ermittelt, dass das Licht eines bestimmten Stärkegrades um $^1/_{100}$ an Intensität zunehmen muss, wenn die grössere Helligkeit empfunden werden soll, wohingegen die grössere Stärke des Schalles erst nach Vermehrung der ursprünglichen Stärke um $^1/_3$ wahrgenommen wird.

Die hohe psychologische Bedeutung, welche den drei höheren Sinnen vindicirt werden muss, geht dem Geruchs- und Geschmackssinne ab. Die wesentliche Verschiedenheit dieses Sinnenpaares von den im Vorhergehenden erwähnten zeigt sich besonders darin, dass bei ihm der chemische

Prozess an die Stelle der mechanischen Bewegung tritt. Die, übrigens noch wenig bekannten, Geschmacksnerven werden durch eine Anzahl von Flüssigkeiten, so wie durch den galvanischen Strom erregt, während die Geruchsempfindung dadurch entsteht, dass die betr. Substanzen in gasförmigem Zustande der Nase durch das Einathmen der Luft zugeführt werden. Den specifisch geistigen Werth der Geruchsempfindung giebt Ludwig dahin an, „dass dieselbe sich gewöhnlich mit einer leidenschaftlichen Stimmung verbindet, welche entweder begehrend oder abstossend gegen das den Geruch ausströmende Object sich verhält." Wie ein heftiger Geruch den Organismus bis zur Bewusstlosigkeit afficiren kann, so können naturgemäss die auf die Geruchsnerven wirkenden Reize auch in wohlthätiger Weise auf das Triebleben der Seele wirken. Das gilt namentlich in Bezug auf das Erinnerungsvermögen, obschon es sehr gewagt ist, den Geruch geradezu als „den Sinn des Gedächtnisses und der Einbildungskraft" zu bezeichnen; Drobisch, Empir. Psychol.

Schleiermacher theilt die Sinne überhaupt in leitende und folgende: „Wenn wir darauf zurückgehn und zugleich darauf achten, dass der Tastsinn am wenigsten unmittelbar afficirt wird, sondern am meisten von der Willkür der Bewegungen ausgeht, so ergiebt sich ein Unterschied zwischen leitenden und folgenden Sinnen in Beziehung auf die Combination der Thätigkeiten. Es ist eine der ersten Operationen, die wir bei den Kindern bemerken, dass sie ganz vorzüglich nach dem, was sie sehen, greifen, und erst durch die Verbindung beider Sinne entwickelt sich das weitere Verfahren, so dass wir ohne diese schwerlich zwischen den einzelnen Gegenständen und unserm individuellen Dasein sondern könnten. Das Gesicht erscheint dabei allerdings als der am meisten leitende Sinn und der Tastsinn als der am unmittelbarsten folgende, diejenigen Sinne hingegen, die am meisten den Naturprozessen zugewendet sind und am wenigsten an dem individuellen haften, indem sie nur durch elektrische und chemische Thätigkeiten angeregt werden, sind auch die, welche am spätesten leitend werden. Sie bleiben am meisten Ge-

fühlszustände, Eindrücke, wogegen alle eigentliche Wahrnehmung immer auf der Combination eines leitenden und anderer folgenden Sinne beruht. Das Sehen zeigt ursprünglich nur verschiedene Farbeneindrücke auf einer Fläche, erst durch die Combination mit dem Tastsinn entsteht daraus die Wahrnehmung von Gegenständen;" Psychologie, Pag. 81.

J. H. Fichte urtheilt über die Sinnesempfindung: „Nichts ist im Verstande, was nicht schon im Sinne gewesen wäre," sagt der alte Sensualismus. Leibnitz setzte berichtigend hinzu: „aber der Verstand selber ist im Sinne gegenwärtig;" und wir selber dürfen den letzten Satz dahin erweitern, dass der ganze Geist in der Gesammtheit seiner apriorischen Triebe und Anlagen jenen Formen der Sinnlichkeit sich einsenke und eben dadurch an ihnen nur seine eigene Natur und seine Grundanlagen darstelle;" Psychologie, Pag. 320.

d. Der Trieb.

§. 42.

Dass der Trieb mit der Empfindung unmittelbar verbunden ist, folgt schon daraus, dass die Seele ihrem Wesen nach als Kraft gedacht werden muss. Die Empfindungen, welche ihr durch das Medium der Sinne zugeführt werden, werden, wie wir im vorhergehenden §. sahen, unter Umständen zu Gefühlen der Lust oder Unlust; aber nicht bloss das, — jene Empfindungen werden das, was sie sind, unter allen Umständen erst durch die der Seele eigenthümliche Energie. Wie es im Wesen des Baumes liegt, zu wachsen, so liegt es im Wesen der Seele, zu empfinden, d. h. ihr Wesen zu verwirklichen. Der Säugling will nicht nur ruhen an der Mutter Brust; — er will sehen und will hören; das Kind, welches den Unterschied von Tag und Nacht noch in keiner Weise zu beurtheilen weiss, weint bei einbrechender Dunkelheit und wird ruhig, sobald der Lichtreiz sein Auge trifft. Wie die Sinne die unendliche Mannigfaltigkeit der äussern Welt der Seele zuführen, so bringt diese dem zugeführten Stoffe den immanenten Drang entgegen, welcher auf die harmonische Vermittlung beider Seiten gerichtet ist. Will man in Bezie-

hung auf den Trieb von einem Gegenstande des Bedürfnisses reden, dann kann man ganz im Allgemeinen sagen, dass die Vollendung des Substanzbegriffs der, freilich noch unbewusste, Gegenstand seines Bedürfnisses sei.

Wenn Schaller sagt, der Trieb im Allgemeinen sei das Streben des Selbstgefühls, den ihm widersprechenden Zustand aufzuheben, so ist diese Definition entschieden zu eng. Der Trieb ist nicht bloss auf die Beseitigung eines unangenehmen, widersprechenden Zustandes, auch nicht bloss auf die Erhaltung und Ausbildung des Organismus, sondern ebenso auf die Realisirung des der Seele immanenten Inhalts gerichtet. Mit Recht behauptet Wundt: „Das Vorhandensein der Triebe, ehe irgend ein Vorbild einwirken konnte, lässt sich nicht bestreiten;“ Pag. 800 ff., und mit gleichem Rechte erklärt Ulrici: „Die Thatsachen machen die Annahme höchst wahrscheinlich, dass der Trieb zu seinem Gegenstande in einem ähnlichen Verhältnisse stehe, wie die durch Gravitation sich gegenseitig anziehenden Körpermassen zu einander, oder wie die durch chemische Affinität auf einander angewiesenen und zu einander sich hinbewegenden Stoffe;“ I, 344.

Darwin's Schule leugnet das ursprüngliche Vorhandensein der Triebe, weil im All der Dinge lediglich der Mechanismus herrschen soll. Die alleinige Geltung des letzteren lässt auch dem Zwecke, welchen wir der Entwicklung des Seins zu Grunde gelegt haben, keine Stelle übrig; Trieb und Zweck aber sind unzertrennlich mit einander verbunden.

Volkelt hat indess Recht, wenn er behauptet, dass in Wahrheit die Hauptbegriffe des Darwinismus den Zweckbegriff versteckt in sich enthalten. Man will den Entwicklungsprozess rein äusserlich, mechanisch erklären, legt aber dabei den Zweckbegriff stillschweigend zu Grunde und sucht denselben dadurch zu beseitigen, dass man behauptet, die Resultate der Entwicklung seien lediglich Ergebnisse des Zufalls. Gewöhnung, Anpassung, Vererbung etc. sollen die allein wirksamen Factoren sein; in der That aber wird der mechanische Webstuhl durch die Kraft zweckmässiger Triebe in Bewegung gesetzt, um deren Walten man sich zwar nicht

kümmert, die man aber um so weniger hinwegzuleugnen vermag, als trotz aller gegentheiligen Behauptungen ohne ihr Vorhandensein Nichts erklärt wird. Treffend bemerkt Perty gegen den Darwinismus, dass alles von Aussen Hervorgebrachte nicht im Stande sei, ein Weltwesen umzugestalten, sondern dass vielmehr das der Entfaltung und Fortentwicklung wahrhaft Förderliche von Innenher, d. h. aus der ursprünglichen Anlage des organischen Wesens stammen müsse; die Seele ist die einheitliche Quelle aller zweckvollen Triebe und Strebungen. Vergl. Fichte in dessen Zeitschrift LXVI, 220 ff.

V. Capitel.

Das Vorstellen.

a. Das Wesen der Vorstellungen.

§. 43.

Die Empfindung, welche dadurch entsteht, dass der äussere Reiz auf die Nerven wirkt, verschwindet mit dem Aufhören dieses Einwirkens nicht; vielmehr producirt die Seele, da sie ihrem Wesen nach Kraft ist, aus dem ihr durch die Empfindung zugeführten Stoffe Vorstellungen. Unter Vorstellung versteht man im Allgemeinen das Bild irgend eines Gegenstandes. Reflectirt man speciell auf die der Seele immanente Vorstellungskraft, dann nennt man jene Bilder am Passendsten Anschauungen, während die Bezeichnung Wahrnehmung mehr an die den Bildern zu Grunde liegenden realen Gegenstände denken lässt. Von der Empfindung unterscheidet sich die Vorstellung dadurch, dass jene unter allen Umständen ein einfacher Act ist, während diese nur aus der Verbindung einer Mehrheit von Empfindungen resultirt.

Da diese Verbindung ein eigenthümliches Vermögen der Seele voraussetzt, so geht es nicht an mit Herbart u. A. die Empfindung als einfache Vorstellung zu bezeichnen,

weil eben bei der Empfindung jenes Vermögen nicht wirksam ist.

Es liegt in der Natur der Seele, dass sämmtliche Vorstellungen in der Zeit und im Raume eine bestimmte Ordnung einnehmen, und da wir das Auge als den Raumsinn, das Gehör aber als den Zeitsinn bezeichnet haben, so lässt sich in entsprechender Weise sagen, dass die Gesichtsvorstellungen an die Raumform, die Gehörsvorstellungen dagegen an die Zeitform gebunden sind. Werden die Empfindungen nicht durch ein und denselben Sinn, sondern durch verschiedene Sinne vermittelt und zu Vorstellungen verbunden, dann nennt man die letzteren complexe Vorstellungen. Im Uebrigen vergleiche man über die hier nicht weiter zu verfolgende Eintheilung der Vorstellungen: Logik, §. 24—27.

In den Vorstellungen entfalten die Seele den dynamisch in ihr liegenden Inhalt. Abgesehn von diesem Inhalt ist sie weiter Nichts als Kraft, wenn auch eine noch so reich ausgestattete Kraft. Aber sobald der letzteren der ihr entsprechende Stoff zugeführt wird, entwickelt sie sich zu dem, was sie ihrem eigentlichen Wesen nach ist. Die Vorstellungen sind das, was sie sind, allein durch die Bethätigung des Seelenvermögens; aber die Seele ist nicht minder in den Vorstellungen, insofern sie ihr Wesen in denselben und durch dieselben verwirklicht. Dass damit auch das Bewusstsein gegeben ist, liegt in der Natur der Sache; denn die Seele ist ihrem Wesen nach Bewusstsein, d. h. sie ist im Princip darauf angelegt, das Bewusstlose ins Gebiet des Bewusstseins zu erheben. Nicht durch die Annahme eines Unterscheidungsvermögens lassen sich Bewusstsein und Selbstbewusstsein erklären, sondern dadurch, dass die Seele auf Grund logischer Denknothwendigkeit principiell als diejenige Stufe im All der Dinge gefasst wird, auf welcher das Unbewusste bewusst, das Reich des Wirklichen ins Reich der Idealität und eben damit ins Reich der wahren Wirklichkeit erhoben wird. Weil die Seele diese Stufe repräsentirt, ebendesshalb hat sie Selbstbewusstsein und Unterscheidungsvermögen, nicht aber ist letzteres der Grund von ersterem.

J. H. Fichte sagt: „Im Vorstellen ist zunächst das Vermögen enthalten, den flüchtigen und vorübergehenden Empfindungsinhalt sich anzueignen, in ein innerlich Vorgestelltes zu verwandeln, und in dieser Gestalt zu bewahren;" Psych. 390. Herbart's Lehre von den Vorstellungen ist in §. 23 beurtheilt. Vergl. ausserdem W. Wundt, Pag. 464 ff.

F. Brentano vindicirt der Vorstellung den ersten Platz unter den von ihm angenommenen drei psychischen Phänomenen (Vorstellung, Urtheil, Liebe und Hass). „Sie ist das einfachste unter den drei Phänomenen, indem Urtheil und Liebe immer eine Vorstellung in sich schliessen; sie ist ebenso das unabhängigste unter ihnen, da sie die Grundlage der übrigen ist; und eben darum ist dieses Phänomen auch das allgemeinste. Man könnte sich ohne Widerspruch ein Wesen denken, welches, ohne Vermögen für Urtheil und Liebe, allein mit dem Vermögen der Vorstellung ausgestattet wäre, nicht aber umgekehrt;" Psych. Cap. IX.

b. Die Reproduction der Vorstellungen; Gedächtniss und Ideenassociation.

§. 44.

Die s. g. Enge des Bewusstseins bringt es mit sich, dass die Seele in jedem einzelnen Zeitmomente nur eine Vorstellung zu produciren vermag. „Der Seeleninhalt gleicht einem grossen vorüberziehenden Strom, aus welchem nur wenige Wellenhäupter in jedem gegebenen Augenblick im klaren Licht des Bewusstseins hervorblitzen. Man hat darum treffend diesem Phänomen den Namen der Enge des Bewusstseins gegeben;" K. Zimmermann. Die Seele hat indess die Fähigkeit, die von ihr einmal gebildeten Vorstellungen, falls dieselben aus dem Bewusstsein verschwinden, von Neuem zu produciren. Diese Reproduction ist naturgemäss um so leichter und deutlicher, je klarer die ursprüngliche Vorstellung in der Seele war, resp. je grösser die Aufmerksamkeit war, mit der sich die Seele auf dieselbe richtete. Der unablässige Verkehr zwischen der Seele und der objectiven Welt erfüllt

die erstere zwar unablässig mit einer Fülle von Vorstellungen; aber das Bewusstsein concentrirt sich auf eine bestimmte Anzahl unter denselben, je nachdem seine innern Strebungen gerade auf diesen oder jenen Ideencomplex gerichtet sind. Eine Vorstellung kann derart reproducirt werden, dass der reale Gegenstand, dessen Bild den Inhalt der ursprünglichen Vorstellung bildete, der Seele durch die Sinne von Neuem vermittelt wird; — dann erinnert sich die Seele, dieselbe Vorstellung bereits gehabt zu haben; oder die Reproduction kann eine solche sein, dass die Vorstellung ohne den realen Gegenstand, durch den sie ursprünglich erzeugt wurde, von Neuem entsteht; — dann erinnert sich die Seele des realen Gegenstandes, dessen Bild die reproducirte Vorstellung ist.

Worin haben wir den Grund dieses Vergessens und Sichwiedererinnerns, dieses Verdunkeltwerdens und Wiederaufleuchtens der Vorstellungen zu suchen? In der Beantwortung dieser Frage sieht die Herbart'sche Psychologie ihre Hauptaufgabe; confr. Drobisch, Empir. Psychol. §. 81 ff. Volkmann, Grundriss der Psych. §. 61 ff. Zimmermann, Philosophische Propädeutik, §. 80 ff. Offenbar liegt der Grund in dem eigenthümlichen Wesen der Seele, resp. des Bewusstseins. Mit Recht bemerkt J. H. Fichte: „Das Bewusstsein verdunkelt sich sicher, sei es sogleich oder allmählig, je nachdem der Geist durch seinen Trieb (Aufmerksamkeit), welcher der eigentliche Entstehungsgrund der Erleuchtung durch das Bewusstsein ist, plötzlich oder allmähliger andern Erregungen sich zuwendet. Dies ist die erste Quelle des Vergessens. Aber einem jeden solchergestalt vom Geiste angeeigneten und bewahrten objectiven Inhalte bleibt eben damit auch die Möglichkeit übrig, abermals vom Bewusstsein ergriffen und aus der Verdunkelung in den Zustand der Erleuchtung zurückversetzt zu werden. Dies der erste Grund der Wiedererinnerung;" Psychol. Pag. 395. Die discursiv denkende Seele ist nicht im Stande, ihre Aufmerksamkeit ungetheilt auf das Ganze zu richten; wohl aber vermag sie, weil sie Kraft ist, die einmal percipirten ideellen Abbilder des Wirk-

lichen von Neuem hervorzuzaubern und eben damit ins Gebiet des Bewusstseins zu erheben. Während dieses Aktes schlummern andere Vorstellungsreihen, aber nur, um alsbald durch dieselbe Kraft, die sie ursprünglich producirte, wieder aufgeweckt zu werden. W. Wundt zieht aus verschiedenen Beobachtungen das Resultat, dass der Verlauf der reproducirten Vorstellungen in ganz derselben Weise von dem Spannungswechsel der Aufmerksamkeit beherrscht wird, wie der Verlauf der unmittelbaren Wahrnehmungen. Jeder Vorstellung muss sich die Aufmerksamkeit accommodiren, damit eine Apperception derselben stattfinden kann; Pag. 786 ff. Vergleiche auch Ulrici, II, 206 ff. „Das Interesse ist es vor Allem, wovon die Erinnerbarkeit der Vorstellungen, wie Grad und Maass derselben abhängt. Der Grund ist wiederum, weil wir, je mehr eine Vorstellung nach Inhalt und Form uns interessirt, desto bestimmter uns auch bewusst werden, dass wir sie haben."

Wenn man zwischen Gedächtniss und Erinnerungsvermögen einen Unterschied constatirt und behauptet hat, durch ersteres würden die Begriffe, durch letzteres dagegen die Einzelvorstellungen zurückgerufen, so ist dieser Unterschied, wenn auch gerade nicht unberechtigt, so doch jedenfalls unwesentlich. Nicht minder unwesentlich ist die Eintheilung des Gedächtnisses in verschiedene Arten.

Ueber das Wesen der Erinnerung bemerkt J. Schaller: „Die eigentliche Erinnerung besteht darin, dass der Geist den angeschauten Gegenstand als einen solchen erkennt, den er schon als Bild in sich umfasste. Der Geist macht also nicht nur selbst die Erfahrung, dass er das Bild auch ohne die Anschauung in Besitz hatte, dass also das Bild nicht an den einzelnen Gegenstand gebunden, vielmehr unterscheidbar von ihm ist, sondern durch die erneute Anschauung befestigt sich auch das Bild in seiner Freiheit von der Anschauung. Damit verlieren die Bilder ihre unmittelbare sinnliche Bestimmtheit."

Die Ideenassociation beruht ihrer Thatsächlichkeit nach darauf, dass bei der Reproduction einer bestimmten Vorstel-

lung eine oder mehrere ähnliche Vorstellungen mit reproducirt werden. Ebenso kann aber auch bei einer gegebenen Vorstellung eine derselben gerade entgegengesetzte ins Bewusstsein treten. Die Bildung von dergleichen ähnlichen Vorstellungen geschieht meist unwillkürlich und unbewusst; ihre Erklärung findet sie in dem Umstande, dass die Seele auf das begriffliche, das Gleiche zusammenfassende Denken, angelegt ist. Indem die mit einer unendlichen Zahl von Vorstellungen erfüllte Seele eine bestimmte Vorstellung zurückruft, richten sich ihre Strebungen naturgemäss auf die ganze Vorstellungsreihe, zu der die einzelne Vorstellung gehört; denn die Vorstellungen als solche sind ja Producte der Seele, und da die Thätigkeit, welche sie ursprünglich erzeugte und ordnete, dieselbe bleibt, so werden auch die wiedererzeugten Vorstellungen die ursprüngliche Ordnung und Verbindung festhalten.

Hierbei ist indess zu beachten, dass der Seele, obschon die Ideenassociation eine unwillkürliche ist, dennoch die Freiheit des Vorstellens gewahrt bleibt. Das ist nicht der Fall bei den Verschmelzungen, Hemmungen etc. der Vorstellungen, welche in Herbart's Psychologie die grösste Rolle spielen; vergl. hierüber die ausführliche Erörterung Ulrici's, II, Pag. 230 ff.

W. Wundt, welcher übrigens die Associationsgesetze aus Gehirnprocessen ableitet, sagt von denselben: „Diese Gesetze sind durchaus nur Regeln, welche einen Wechsel der Vorstellungen in bestimmter Richtung begünstigen, keineswegs aber denselben nothwendig herbeiführen, ähnlich wie jeder äussere Sinneseindruck ein Reiz zur Apperception ist, ohne dass dieselbe immer eintreten muss. Auch die Associationsgesetze sind ganz und gar der Herrschaft der Aufmerksamkeit unterworfen, welche zwar in der Regel die geläufigere Association vorzieht, gerade so wie sie sich in der Regel dem stärkeren Sinneseindruck zuwendet, dabei aber doch spontan ihre Wahl trifft zwischen den bereitliegenden Associationen ebenso wie zwischen den dargebotenen Sinnesreizen;" Pag. 793.

c. Die Einbildungskraft und die Phantasie.

§. 45.

„Alle Einbildungsvorstellungen sind aus Bestandtheilen zusammengesetzt, die zuvor in der Anschauung gegeben waren.“ Demgemäss ist bei der Einbildungskraft zunächst festzuhalten, dass dieselbe nicht im Stande ist, der Seele einen neuen Vorstellungsinhalt zuzuführen. Aber die Seele vermag mit ihren Vorstellungen frei zu schalten und zu walten, und hierin eben, d. h. also in der überaus mannigfaltigen Formirung des Vorstellungsstoffes, besteht das Wesen der Einbildungskraft. Dass die Seele, indem sie sich in der Einbildungskraft bethätigt, den ihr immanenten allgemeinen Gesetzen des Seins folgt, liegt in ihrem Wesen. Sie wirkt dadurch, dass sie sich durch die verschiedenartigsten Bilder und Combinationen mit dem ihr entsprechenden ideelen Inhalte erfüllt, schöpferisch; aber ihr schöpferisches Thun ist principiell darauf angelegt, mit den allgemeinen Seins- und Gestaltungsformen der Dinge in Conformität zu bleiben.

Was nun specieller die Thätigkeit der Einbildungskraft anbetrifft, so besteht dieselbe nicht nur in den verschiedensten Ideenassociationen, sondern auch in der Bildung solcher Vorstellungen, resp. Vorstellungscomplexe, welche von der Wirklichkeit mehr oder weniger verschieden sind. Die productive Einbildungskraft ist im Stande, das vorhandene Vorstellungsmaterial durch Combiniren oder Ausscheiden in einer Weise umzugestalten, dass die entstehenden Gebilde im Vergleich mit den reproducirten Vorstellungen als etwas wesentlich Neues erscheinen. Ferner ist zu beachten, dass die Einbildungskraft, indem sie darauf bedacht ist, das Lückenhafte zum Ganzen zu vervollständigen, eine ergänzende Thätigkeit ausübt, wobei man an das Lesen eines Romans, an die Aufführung eines Dramas etc. denken mag. Unmittelbar damit zusammen hängt ihr Streben, das Unbestimmte und Verschwommene in klaren und deutlichen Umrissen hervortreten zu lassen, z. B. aus den Wolkenmassen bestimmte

Gestalten zu bilden oder die Gegenstände in nebelgrauer Ferne zu bestimmten Erscheinungen umzudichten.

Vor Allem aber ist festzuhalten, dass die Einbildungskraft, obschon sie an Zeit und Raum gebunden bleibt, im Stande ist, die Gebilde der Wirklichkeit aus ihrer räumlichen und zeitlichen Bestimmtheit herauszuversetzen, um dieselben entweder isolirt, oder in andern räumlichen und zeitlichen Bestimmtheiten anzuschauen. Gerade hierdurch beginnt die Seele die objective Wirklichkeit mit ihrer idealisirenden Kraft zu umfassen.

Was das Verhältniss der Einbildungskraft zur Phantasie anbetrifft, so bemerkt darüber J. H. Fichte mit Recht, dass beide stetig in einander übergehn; Psych. 485 ff. Sonst pflegt man das specifische Wesen der Phantasie wohl dahin zu bestimmen, dass dieselbe von den ethischen oder auch künstlerischen Gefühlen und Strebungen der Seele getragen wird, dass man sie mithin als die eigentliche Bildnerin der Ideale betrachtet. „Die Phantasie bildet nicht nur die allgemeinen Ideale, die ethischen Normativanschauungen, welche den verschiedenen Völkern, Zeitaltern, Entwickelungsperioden der Menschheit vorschweben und ihren Bildungsstand charakterisiren, sondern sie erzeugt auch die einzelnen, ihnen entsprechenden Werke. Es ist die Phantasie, welche die zerstreute Mannigfaltigkeit der gegebenen Erscheinungen, nachdem der Verstand sie geschieden und gegliedert, in das Gesammtbild des Begriffs zusammenfasst; sie also ist es, von deren Stärke und Lebhaftigkeit die Klarheit unsrer Begriffe abhängt; und sie ist es daher auch, welche zusammen mit einem klaren, durchdringenden Verstande das Genie des wissenschaftlichen Forschers bildet. Denn sie belebt und beschleunigt die Ideenassociation und weckt dadurch jene geistvollen, überraschenden Combinationen, welche den genialen Forscher bekunden; sie divinirt und anticipirt nicht nur die Zielpunkte, sondern sogar die Resultate der Forschung, indem sie jene vorschauenden Blicke, jene divinatorischen Hypothesen erzeugt, die dem genialen Forscher seinen Weg vorzeichnen und ihn befähigen, die richtigen Fragen an die Natur und deren Verlauf, an die

Menschheit und deren Geschichte zu stellen;" Ulrici, II, 293. Mit Recht hebt W. Wundt, Pag. 644—646, auch noch Folgendes hervor: „Ganz besonders schafft sich unser Bewusstsein Phantasiebilder der eignen Zukunft, in denen erwartete oder gehoffte Ereignisse vor die innere Wahrnehmung treten. In diesen anticipirten Anschauungen wurzeln unsere Pläne für die Zukunft."

Neben der ästhetischen und künstlerischen Bedeutung der Phantasie ist der Antheil derselben an der Sprachbildung von der grössten Wichtigkeit; man hat sie nicht mit Unrecht geradezu als sprachschaffendes Denken bezeichnet. „Als sprachschaffendes Denken bildet die Phantasie eine zweite höhere Stufe gegenüber von jener, die noch unmittelbar an der sinnlichen Einbildungskraft ihr Organ hat." (Hier wird der Unterschied offenbar als ein zu schroffer hingestellt!)

„Als sprachbildende erst erhebt sie ihren Inhalt in eine ganz und specifisch ihr entsprechende Form, und ist nicht mehr so auf das bloss Stoffliche ihres Inhalts, sondern schon auf seine gedankenmässige Form, die der fixirten Allgemeinheit, gerichtet, obwohl sie auch dabei noch auf den stofflichen Inhalt geht, nicht, wie das Denken im engeren Sinne, auf die blosse Verarbeitung dieses Inhalts;" Planck, Pag. 135.

Anmerkung. Wir nähern uns nunmehr derjenigen Function der Seele, welche man mit dem specifischen Namen Denken bezeichnet, indem wir vorher nur noch das unbewusste Vorstellungsleben kurz zu berühren haben. Wir machen indess an diesem Punkte für einen Augenblick Halt, um uns die Thatsache recht deutlich zu vergegenwärtigen, dass die Seele ein Ganzes ist und dass den verschiedenen Functionen, welche wir bereits betrachteten und welche noch zu betrachten sind, die Einheit eines Wesens zu Grunde liegt. Unser discursives Denken muss seiner Natur gemäss das Einzelne der Betrachtung unterziehn; aber es darf keinen Augenblick ausser Acht gelassen werden, dass in jeder einzelnen Function der Seele das ganze Wesen derselben gegenwärtig ist. Die Verschiedenheit unserer Ansicht von der Seele von derjenigen Lotze's geht aus dem Vorhergehenden zur Genüge hervor. Das hindert uns indess nicht, folgende Worte des letzteren hier für uns zu verwerthen: „Nicht so stückweis tritt die Seele in ihre Aeusserungen ein, dass einer ihrer Theile erwachte und die andern fortschlummerten; in jeder Form ihres Wirkens ist vielmehr die ganze

Seele thätig; sie lässt schon im Vorstellen nicht nur eine Seite ihres Wesens wirken, sondern giebt dem Ganzen einen einseitigen Ausdruck, weil sie einer bestimmten Anregung nicht mit allen, sondern nur mit einer bestimmten Möglichkeit der Aeusserung antworten kann . . . . Beobachten wir die Seele nur in ihrem Vorstellen, so liegt in diesem einen Element ihres Lebens für uns nicht ihre ganze Natur ausgesprochen, aus der im nächsten Augenblicke der Uebergang in Gefühl und Streben erfolgen kann; dennoch ist auch in diesem Bruchstück ihres Entwicklungsganges diese volle Natur wirksam vorhanden. Eine göttliche Einsicht würde nicht erst aus einem ausgedehnten Theile seiner Bahn die Bewegung eines Körpers erkennen, sondern sie unmittelbar in jedem untheilbaren Punkte anschauen; sie würde ebenso in jeder einzelnen Aeusserung der Seele ihre ganze Natur gegenwärtig sehen und die Nothwendigkeit in ihr wahrnehmen, welche unter anderen Bedingungen zu andern Formen der Wirksamkeit führen muss. Unserer menschlichen Erkenntniss bleibt Nichts übrig, als diese Fülle nach und nach zu erschöpfen und eingedenk zu sein, dass, wo wir eine Mehrheit der Anlagen sehen, dennoch in der Natur der Seele nur die Einheit eines Wesens zu Grunde liegt;" Mikrokosmus, I, 202 ff.

d. Das unbewusste Vorstellungsleben.

§. 46.

Das Wesen des Traumes besteht im Allgemeinen darin, dass wir Bilder, welche lediglich Producte unserer Phantasie sind, auf wirkliche Erscheinungen beziehn. Wir können zwar nicht behaupten, dass wir uns im Traumleben in einem Zustande absoluter Bewusstlosigkeit befinden; wohl aber steht fest, dass das Bewusstsein im eigentlichen Sinne des Wortes beim Träumen stets fehlt.

Die Fragen, ob die Seele in jedem Schlafe träume und ob der Traum etwas Naturgemässes und Gesundes sei, müssen beide mit Ja beantwortet werden; denn wenn auch die Träume verhältnissmässig nur selten in der Erinnerung haften bleiben, so kann doch die Seele ihrem Wesen gemäss nie vollständig ruhen; sie muss sich vielmehr stets in der ihr entsprechenden Weise bethätigen, was im Schlafe eben nur durch die Phantasiegebilde des Traumes geschehn kann.

Der Schlaf hat für den Organismus den Zweck, die Nerven von ihrer auf die objective Wirklichkeit gerichteten Thätigkeit und Energie abzulenken, um dadurch die Ermü-

dung und Abspannung derselben zu beseitigen. Da nun die Verbindung der Seele mit der objectiven Welt nur durch die Nerven hergestellt wird, so muss, wenn die Thätigkeit der letzteren aufhört, erstere naturgemäss in ihrer Wirksamkeit wesentlich modificirt werden. Die im Schlafe nach Innen gekehrte Seele ist nach wie vor im Besitz des erworbenen Vorstellungsinhalts; aber die Art und Weise, wie sie ihre Energie an diesem Vorstellungsinhalt bethätigt, wird dadurch bestimmt, dass die traumhaften Gebilde ohne Beziehung auf die Welt des Wirklichen auftauchen. Eben desshalb fehlt bei diesem Prozess der Seele das Kriterium der Wahrheit, welches nur im Zustande des Bewusstseins vorhanden sein kann. Dieser Zustand aber ist nur unter der Voraussetzung der vollen Communication zwischen Subject und Object denkbar; die Seele ist ihrem eigenthümlichen, selbstbewussten Wesen nach eben nur in ihrer Beziehung zu Demjenigen ins Auge zu fassen, dessen höchste Stufe und idealisirende Kraft sie ist.

Indem nun jene Beziehung zur Wirklichkeit bei den Traumvorstellungen fehlt, bethätigt sich die Seele durch dieselben in einer solchen Weise, dass sie sich gewissermassen ins Gebiet des Unbewussten zurückversetzt. Sie lebt in den Gebilden des Traumes, ohne sich denselben gegenüber irgendwie beherrschend zu verhalten; sie giebt sich ihrem willkürlichen Spiele hin, ohne im Stande zu sein, in den Gang dieser Willkür einzugreifen; sie ist mit einem Worte nicht bei sich, sondern ausser sich, d. h. sie lebt in einer Welt, welche zwar, weil sie aus der Seele stammt, von den allgemeinen Gesetzen des Seins beherrscht wird, welche aber nicht die freigewollte That der Seele und also auch nicht ihr mit Bewusstsein erzeugter Vorstellungsinhalt ist. Wie das Kind, bevor es Ich sagt, stets an dessen Stelle seinen Namen nennt und also noch nicht im Stande ist, sich als Subject von der Objectivität zu unterscheiden, so sieht die träumende Seele ihren Körper stets von sich getrennt, an irgend einer Stelle der phantastischen Begebenheiten.

Ulrici's Ansicht geht dahin, dass die Seele sich im Schlaf nach Innen wendet, um als vis plastica die erschöpften

Organe wieder zu kräftigen, dass sie aber, da die Organe nicht neu zu schaffen, sondern eben nur zu kräftigen sind, nur eines Theils ihrer Kraft dazu benöthigt ist und demgemäss den übrigen Theil der vis plastica in der Sphäre ihres geistigen Lebens, d. h. im Gebiete der Vorstellungen verwendet. Nach dieser Ansicht müssten in der Kindheit und Jugend die wenigsten, im Alter aber die meisten Träume vorkommen, was sich gerade umgekehrt verhalten dürfte.

Das Hervortreten der Träume kann mit W. Wundt (656 ff.) u. A. theils auf Sinnesreize, theils auf Vorstellungsreproductionen zurückgeführt werden. Es ist bekannt, wie verschieden die zufällige Lage des Körpers, der überfüllte Magen, der jeweilige Stand der Gesundheit etc. auf das Traumleben einwirken. Ebenso steht im Allgemeinen fest, dass die Seele in ihren Träumen an diejenigen Vorstellungen anknüpft, welche sie in der zunächst vorhergehenden Zeit im bewussten Zustande producirte. Vergleiche L. Strümpell, die Natur und Entstehung der Träume Pag. 95 ff.

In Bezug auf die Erinnerung an den Traum verdienen folgende Worte Schallers (Pag. 348) volle Beachtung: „Indem der Traum für den Träumenden selbst nicht als Traum erscheint, so erhält die Erinnerung an den Traum zugleich die Bedeutung einer Aufhebung desselben ins Bewusstsein. Die Erinnerung an den Traum ist also von ganz eigenthümlicher Art. Ich erinnere mich nicht nur der Bilder, die mir vorschwebten, sondern zugleich der Illusion, in der ich mich befand, und eben diese hebe ich in dieser Erinnerung auf. Meine Erinnerung ist hier zugleich eine Kritik meines Traumzustandes, eine bewusste Auflösung desselben. Sehr wahrscheinlich werden wir uns daher auch nur der Träume erinnern, welche unmittelbar in das Erwachen überführten. Geht dagegen der Traum in einen tiefen, traumlosen Schlaf über, so ist er für unsere Erinnerung verloren."

Dass die Seele im Stande ist, sich auch während des Traumzustandes den Körper irgendwie dienstbar zu machen, beweist der Somnambulismus, welcher seinem Wesen nach als ein aussergewöhnlich lebhafter Traum zu betrachten ist.

Gerade hierbei zeigt es sich aber auch am Deutlichsten, wie durchaus illusorisch die Natur der Traumvorstellungen ist. Der Nachtwandler steigt durchs Fenster, statt der Thüre, sieht im Ofen den streitbaren Feind, stellt sich bei seinem Lustwandeln auf den Dächern den schönsten Weg vor etc. Es kann indess auch vorkommen, dass sich die täglichen Beschäftigungen in normaler Weise fortsetzen, dass also z. B. der Knecht die Stiefeln putzt oder die Magd das Haus fegt; aber auch hierbei leuchtet die gewaltige Verschiedenheit vom wachen Zustande von selbst ein. Ebenfalls sehr lebhafte Träume verrathen das Reden und Gestikuliren im Schlafe.

Wenn schon die zuletzt erwähnten Traumerscheinungen an das Gebiet des individuell Krankhaften, Unnatürlichen streifen, so gilt das ganz entschieden vom s. g. thierischen Magnetismus. Es steht für die gesunde Betrachtung durchaus fest, dass der menschliche Geist den höchsten Grad seiner Erkenntnissfähigkeit nur im wachen, klarbewussten Zustande einnimmt und dass, wenn dieser Zustand schwindet, stets das Spiel willkürlicher Phantasiegebilde an seine Stelle tritt. Welche Bedeutung das Hellsehen seiner Zeit eingenommen hat, ersieht man übersichtlich aus Schaller's Darstellung, Pag. 381 ff. Besonders ist zu beachten, dass die Thatsachen in Bezug auf den thierischen Magnetismus, vor Allem in Beziehung auf den s. g. magnetischen Rapport, noch viel zu wenig erforscht sind, als dass sich aus denselben irgendwie zuverlässige Resultate gewinnen liessen.

Das s. g. Hellsehen der Individuen darf nicht, wie das J. H. Fichte thut, mit der zeitweilig in der Geschichte der Philosophie auftretenden Ekstase identificirt werden. Hier ist der Geist mit bewusster Sehnsucht auf die Erreichung eines ganz bestimmten Zieles gerichtet, und nur, weil er die Unmöglichkeit, das Ziel erreichen zu können, einsieht, nimmt er zur Ekstase seine Zuflucht, d. h. er erträumt sich das Nichtzuerreichende. Von einem s. g. Wachtraume handelt Fichte Pag. 581 ff.

VI. Capitel.

Das Denken.

§. 47.

Wir haben im vorigen Cap. hervorgehoben, dass die Seele mit ihrem Vorstellungsinhalte frei zu schalten und zu walten vermöge. Wir sind indess noch nicht bis zu demjenigen Punkte vorgedrungen, auf welchem einerseits die volle Freiheit der Seele in Beziehung auf die Vorstellungen, andrerseits aber auch ihre wahre Abhängigkeit von denselben ganz und ungetheilt zu Tage tritt. Diese Stufe ist das Denken. Das Wesen des Denkens besteht im Allgemeinen darin, dass sich die Seele von dem objectiven Vorstellungscomplex unterscheidet und die Verknüpfung der Vorstellungen, welche jenen Complex ausmachen, von Neuem in einer solchen Weise vollzieht, dass mit dieser Verknüpfung das Bewusstsein über den Grund der Zusammengehörigkeit verbunden ist. Die Freiheit des denkenden Geistes besteht also darin, dass er das objective Sein und Geschehn, die Dinge und deren unendlich mannigfaltige Beziehungen in der Sphäre des Bewusstseins erfasst und begründet. Eben dadurch, dass der Geist diesen Denkprozess vollzieht, stellt er sich als der Quellpunkt der Freiheit über das Gebiet der Nothwendigkeit; indem er die Objecte des Denkens begreift und begründet, erscheint er im All der Dinge als diejenige Kraft, welche das wirkliche Geschehn seiner Möglichkeit nach aufzeigt und eben desshalb beherrscht. In diesem Sinne kann gesagt werden, dass der Geist der Natur ihre Gesetze vorschreibt.

Auf der andern Seite besteht die Abhängigkeit des denkenden Geistes von dem Vorstellungsinhalte darin, dass er denselben in Beziehung auf sein eignes Wesen und Werden im vollen Sinne des Wortes als wirksamen Factor anerkennen muss. Nicht nur, dass der Prozess des Empfindens und die Verarbeitung der Empfindungen zu Vorstellungen nicht aufhört, so lange das Auge sieht, das Ohr hört und der Leib

fühlt, — sondern vor Allem ist hierbei von Wichtigkeit, dass der Geist bei seiner denkenden, idealisirenden Thätigkeit stets auf den Stoff angewiesen ist, an dem er dieselbe vollzieht. Das s. g. reine Denken im Sinne Hegel's widerspricht, wie wir bereits hervorgehoben haben, dem Wesen des Geistes. Was in dieser Hinsicht ein Aristoteles gefordert, aber nicht durchgeführt hat, was ein Schleiermacher immer und immer wieder hervorhebt, was ebenso bei einem Trendelenburg als der Grundgedanke des gesammten Philosophirens gilt und was auch unserer Ansicht vom Wesen der Seele principiell zu Grunde liegt, dass allein ist im Stande das richtige Verhältniss zwischen dem denkenden Geiste und der objectiven Wirklichkeit ins rechte Licht zu stellen. Indem der Geist die Thätigkeit des Denkens an den Objecten ausübt, findet er seinen eignen Inhalt objectiv wieder; eben dieses Wiederfinden aber involvirt das Bewusstsein, dass die Resultate des Denkens weiter Nichts sind, als die ideellen Abbilder dessen, was sich objectiv verwirklicht hat und noch fortwährend verwirklicht. So ist die Wahrheit, d. h. die Uebereinstimmung von Denken und Sein, das höchste Object des denkenden Geistes. Er sucht dies Object zu erreichen, indem er im Begriff, im Urtheil und im Schluss die ideellen Abbilder des realen Seins und Geschehens erfasst. Es leuchtet ein, wie das Vorhergehende einerseits die Logik näher begründet, und wie dieser andrerseits die weitere Ausführung zufällt; confr. Logik, §. 18—114.

Die Eintheilung des Denkens in verschiedene Vermögen kommt zwar dem Verständniss zur Hülfe, ist aber von keiner principiellen Bedeutung. Planck definirt das Denken wie folgt: „Denken im eigentlichen Sinne heisst: Kraft der eigenen Selbstthätigkeit seine reine und geschiedene Unterscheidungsform auf einen objectiven Inhalt als vorausgesetzten hinrichten. Und so ist das Denken zugleich die bewusste Unterscheidung des Objects als dieses Andern, und wiederum des eigenen Subjects. Zugleich beruht auf dieser selbständigen Abscheidung der reinen Empfänglichkeitsform die Ruhe und Kälte des Denkens, durch die es sich von der Gluth der

Phantasie und des Wollens so scharf unterscheidet;“ Pag. 138. Man denke hier ausserdem an die in der Geschichte hervortretenden verschiedenen Ansichten vom Wesen des Denkens zurück.

Wenn Schleiermacher Denken und Sprechen für identisch erklärt: „Beides gehört so genau zusammen, dass wir es als identisch ansehen können,“ so hat das, richtig verstanden, seine guten Gründe. Das Denken tritt in derjenigen Bedeutung, welche wir ihm so eben vindicirt haben, erst hervor, nachdem die Sprache einen verhältnissmässig sehr hohen Grad der Ausbildung erreicht hat. Diese historische Thatsache aber findet auch begrifflich darin ihre Erklärung, dass das Denken bei der ihm eigenthümlichen Verknüpfung der Vorstellungen nothwendig ein Medium besitzen muss, wodurch diese Verknüpfung fixirt wird. Das Sichunterscheiden von einem bestimmten Vorstellungscomplex und die darauf von Neuem Statt findende begründende Verbindung desselben zu der dem Denken entsprechenden Vorstellung ist nur dadurch möglich, dass letztere wiederum aus ihrer Idealität in die Realität herausversetzt wird. Gerade hierdurch verschafft sich der Geist die ihm entsprechende Wirklichkeit, indem er sich von der natürlichen Bestimmtheit des Seins loslöst, um jenes Sein alsbald in gedankenmässiger und doch zugleich sinnlicher Form aus sich heraus zu projectiren. Ist die Wahrheit die Uebereinstimmung von Denken und Sein, dann ist die Sprache die Vermittlerin der Wahrheit für das Denken. Als solche aber ist sie derart im Wesen des Denkens begründet, dass ihr Hervortreten mit der Entwicklung des letzteren auf Grund innerer Nothwendigkeit verbunden ist.

Mit Recht nennt Trendelenburg die Aristotelischen Kategorien die aus der Auflösung des Satzes entstandenen Elemente. Der Stagirite hat aus derjenigen Wirklichkeit, welche sich der Geist in der Sprache gegeben hat, die Erstlinge der das All der Dinge beherrschenden Kategorien hervorgeholt. Er konnte das mit vollem Rechte; denn, richtig verstanden, sind Denken, Sprechen und Sein gleichen Wesens.

Ueber den Ursprung der Sprache handeln ausser W. von

Humboldt besonders Lazarus, (Leben der Seele) und Steinthal, (Abriss der Sprachwissenschaft); letztere beiden auf der Basis der Herbartschen Philosophie. Vergleiche auch W. Wundt, Pag. 849 ff. Wenn dieser Denker sagt: „Der Vorzug des Menschen (vor dem Thiere) besteht erstens in dem überhaupt unendlich reicheren Ausdruck von Vorstellungen und zweitens in dem ihm allein eigenthümlichen Besitz einer Lautsprache. Gewiss ist es nicht zureichend, wenn man diese Unterschiede einfach auf die höhere geistige Entwicklung des Menschen oder gar auf ein besonderes, nur ihm eigenes Seelenvermögen zurückführt. Der Sprachlaut ist ursprünglich nur Vorstellungszeichen. Vorstellungen haben aber zweifellos auch die Thiere. Es frägt sich also nur, warum sie meist ihre Vorstellungen nicht einmal durch Geberden, niemals durch Laute ausdrücken können," so ist dagegen zu sagen, dass der Sprachlaut keineswegs bloss Vorstellungszeichen ist. Mögen die Urmenschen immerhin noch weit von dem von uns aufgestellten Begriffe des Denkens und der Sprache entfernt gewesen sein, so waren doch die ihnen eigenthümlichen Sprachlaute entschieden mehr, als blosse Vorstellungszeichen; denn was nicht in irgend einem Etwas principiell der Anlage nach enthalten ist, kann sich nie und nimmer aus demselben entwickeln. Man darf auch nicht sagen, dass die Sprache an der Gedankenäusserung durch Geberden ihr einfaches Vorbild hat, weil sich dergleichen Gedankenäusserungen erst mit der Sprache entwickeln.

VII. Capitel.

Das Fühlen.

§. 48.

Indem die Seele ihrem Wesen gemäss die Thätigkeit des Denkens ausübt, wird sie durch den Inhalt des Gedachten irgendwie afficirt. Wie wir indess die Empfindung in ihrem letzten Grunde als eine That der Seele betrachten mussten,

so hat auch das hier in Rede stehende Afficirtwerden seine Quelle in der Beschaffenheit der Seele. Der Unterschied zwischen Empfindung und Gefühl besteht darin, dass bei jener die Vermittlung des realen Seins mit der Seele vermittelst der Sinne stets festgehalten werden muss, während dieses diejenigen Affectionen bezeichnet, welche das innere Leben der denkenden und wollenden Seele ausmachen; der Gedankeninhalt fällt nicht bloss unter den Gesichtspunkt des abstract Logischen, sondern ebensosehr unter denjenigen des Sittlichen, Aesthetischen, Wahren, Falschen, Angenehmen, Unangenehmen etc. Dergleichen Zustände werden erst in der fühlenden Seele zu dem, was sie wesentlich sind, und vollendet sich somit in der letzteren auch nach dieser Seite hin die unendliche Fülle, d. h. in diesem Falle das unendlich reiche höhere Leben des Substanzbegriffs. Dass die Kraft der Seele Nichts ist ohne Bethätigung, muss auch hier festgehalten werden; aber die Seele macht, indem sie fühlt, ihr innerstes Wesen den Objecten gegenüber in einer solchen Weise geltend, dass letzteren dadurch der Werth ihres Einflusses auf das Gefühlsleben der Seele zuerkannt wird. Die schöne Gegend ist, was die Schönheit anbetrifft, Nichts ohne das bewundernde Auge; nur in der Seele ist das Gefühl der Bewunderung und nur durch sie und in ihr wird die Gegend zu dem, was sie ist.

Julius Schaller sagt: „In der Erhebung des Gefühls über die Empfindung liegt die dem Gefühl eigenthümliche Thätigkeit. Was aber das Gefühl von allen andern Formen des theoretischen Geistes unterscheidet, ist die unmittelbare Einheit der in ihm liegenden Aktivität mit der Passivität. Als fühlend findet sich der Geist durch sein allgemeines Wesen bestimmt; er ist sich selbst bestimmend, indem er zugleich durch sein Wesen bestimmt wird. Die Einheit von Subject und Object kann daher das Gefühl nur ausdrücken, indem eben diese Einheit im Wesen des Geistes und seiner allgemeinen Beziehung zur Idee begründet ist.“ *) Die im Gefühl

*) Ich trage kein Bedenken, diese und andere Worte Schaller's aus den von mir nachgeschriebenen Vorlesungen über Psychologie aus dem Jahre 1863/64 zu citiren.

sich manifestirende Einheit von Subject und Object, welche mit Recht in diesen Sätzen hervorgehoben wird, darf indess nur unter der Bestimmtheit betrachtet werden, dass das an sich des Gefühles baare Object in dem fühlenden Subjecte zum Leben und zur Wahrheit gelangt. So wird im Gefühl das ideelle Abbild der realen Wirklichkeit ins Gebiet des lebendigen Bewusstseins erhoben. Der Geist verhält sich zu den Objecten nicht bloss denkend, d. h. er ist nicht bloss auf den Erwerb logisch untrüglicher Wahrheit bedacht; der Geist wird vielmehr vermöge der ihm immanenten Kraft durch die Objecte in einer solchen Weise afficirt, dass diese Affection die lebendig bewusste Stellung des Geistes zu den Objecten mit sich bringt. Als Gefühl ist der Geist der lebendige Spiegel, in den die gesammte Wirklichkeit hineinfällt, um zu dem überaus mannigfaltigen Farbenwechsel zu gelangen, in dem sie der Geist selbst für sich erscheinen lässt.

Planck drückt den Unterschied zwischen Fühlen und Denken, wie folgt, aus: „Der tiefe Unterschied zwischen dem Gefühl und dem eigentlichen Vorstellen (Denken) besteht darin, dass das Gefühl als blosse unmittelbare Empfänglichkeitsform noch nicht Auffassung eines anderweitigen objectiven Bewusstseinsinhaltes ist, sondern als blosse subjective Empfänglichkeitsform nur ein Verhältniss des eigenen Subjects, eine Negation oder Position dieser seiner Selbstheit auffasst, diese aber also wie eine unmittelbare und reale Einwirkung, so wenig es auch hierin wirklich eine solche Einwirkung erleidet. Das Denken dagegen, als aktiv auffassendes Vorstellen fasst vielmehr den gegenständlichen Inhalt eines Objects auf, also zunächst einen ihm anderweitig gegebenen Bewusstseinsinhalt, z. B. den einer sinnlichen Wahrnehmung „. . . .“ Zwischen der geistigen Gefühlsform und dem Denken ist auch der Unterschied vorhanden, dass jenes, eben indem es innerhalb seiner eigenen blossen Selbstunterscheidung bleibt, als unmittelbar subjective Empfänglichkeitsform, seine leidentliche Bestimmtheit wie eine reale unmittelbare Einwirkung empfindet, dass es daher in diesem Sinn gegenüber vom Denken lebendige subjective

Wirklichkeit ist, in welcher Glück und Unglück des Subjects liegt, während das Denken als Auffassung eines objectiven blossen Bewusstseinsinhaltes in der blossen Theorie bleibt;" Pag. 106 ff. Wenn Planck die Form im Sinne des aristotelischen εἶδος auffasste, könnte man seinen Ausführungen vollständig beistimmen. Denn es ist vor Allem festzuhalten, dass auch im Gefühl die Seele die ihr immanente Kraft entfaltet.

Wundt findet den Ursprung der Gefühle in der ursprünglichen Eigenschaft des Bewusstseins, sich stets zwischen Gegensätzen zu bewegen: „Für die richtige Auffassung des Gefühls ist es offenbar bedeutungsvoll, dass sich dasselbe stets zwischen Gegensätzen bewegt . . . Die Lust existirt überhaupt nur im Contraste zur Unlust, die Unlust nur im Contraste zur Lust. Eben hiermit hängt die Abhängigkeit der sinnlichen Gefühle von der Zeitdauer der Empfindungen zusammen. Je rascher die Gefühle wechseln, um so mehr müssen sie durch ihren Contrast sich heben. Ein einziges nie veränderliches Gefühl würde aufhören Gefühl zu sein," 456 ff. Diese Behauptung dürfte indess nicht speciell das Gefühl berühren. Auch das Denken vollzieht sich stets unter Berücksichtigung des Gegensatzes von wahr und falsch und wird auch seinem Ursprunge nach dadurch erregt, dass es sich dieses Gegensatzes inne wird. Ein Gedanke, welcher den Gegensatz des Andersseins nicht neben sich hätte, würde ebenfalls aufhören, Gedanke zu sein; wir ständen dann auf den Consequenzen der Philosophie Spinoza's. Wundt drückt in seiner historischen Uebersicht der verschiedenen Ansichten vom Gefühle die dritte Hauptansicht, wie folgt, aus: „Das Gefühl ist ihr (jener Ansicht) die subjective Ergänzung der objectiven Empfindungen und Vorstellungen;" 458 ff. Dem schliessen wir uns an, nur dass wir statt Ergänzung: Belebung, Erhebung ins Gebiet der Wahrheit, d. h. des vollen Seins, gesagt haben.

Ueber die verschiedenen Arten der Gefühle handelt ausführlich H. Ulrici, II, 170 ff. Sinnliche Gefühle werden unmittelbar durch die Sinnesempfindung erregt, z. B.

der Einfluss des trüben Wetters, der Körperschmerzen auf die Seele. Ueberhaupt sind bei diesen Gefühlen die Bedingungen des leiblichen Lebens massgebend. Mit den Gefühlen der Lust und Unlust hängt die Stimmung, Gemüthsverfassung, unmittelbar zusammen. „Das Lachen und das Weinen gewährt der erregten Seele eine Erleichterung, indem es die Erregung auf leibliche Organe überleitet, vertheilt und dadurch mindert.“ Von den sinnlichen Gefühlen können die intellectuellen unterschieden werden, welche ihren Grund in der Erregung der denkenden und wollenden Seele haben. Unter der hier nicht weiter zu verfolgenden Mannigfaltigkeit dieser Gefühle mögen erwähnt sein die ästhetischen, moralischen und religiösen Gefühle. Gerade durch sie belebt die Seele in der oben bezeichneten Weise das All der Dinge und erhebt das Gebiet des Unbewussten in das Reich der vollen, lebendigen Wirklichkeit.

Sämmtliche Gefühle können sich zu Affecten steigern. Da wir es hier noch nicht mit dem Individuellen und Besondern, sondern lediglich mit dem Allgemeinen, d. h. mit dem Menschen zu thun haben, so sei nur bemerkt, dass die Affecte sich nicht etwa qualitativ, wie Herbart will, sondern nur quantitativ von den Gefühlen unterscheiden. Der Affect ohne individuelle krankhafte Beimischung ist etwas durchaus Naturgemässes, im Wesen der fühlenden Seele Gründendes. Die Leidenschaft ist sicherlich ein Affect und es dürfte ohne Leidenschaft noch nie etwas wahrhaft Grosses zu Stande gekommen sein.

Anmerkung. Der bekannte Satz Schleiermachers: „Die Frömmigkeit ist rein für sich betrachtet weder ein Wissen noch ein Thun, sondern eine Bestimmtheit des Gefühls oder des unmittelbaren Selbstbewusstsein,“ ist desshalb vollständig verwerflich, weil es principiell unmöglich ist, das Gefühl vom Denken und Wollen zu trennen. Nicht das unbestimmte Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit ist das Wesen der Religion, sondern das Sichwiederfinden des endlichen Geistes im ewigen. Das Finden setzt ein Suchen voraus, welch' letzteres die drei Momente der Liebe, des nach Reinheit und Heiligkeit strebenden Willens und des die Wahrheit suchenden Denkens involvirt. Fehlt eins dieser drei Momente, oder tritt auch nur eins derselben zurück, dann befindet sich die Religion jedesmal auf dem Standpunkte der Un-

vollkommenheit. Die eine, ungetheilte Seele muss sich ihrem Wesen gemäss ganz und ungetheilt auf Dasjenige richten, was den höchsten Gegenstand ihrer Bethätigung ausmacht. Wir haben uns hierüber näher ausgesprochen in unserer Schrift: „Der persönliche Gott und die Welt.“

VIII. Capitel.

Das Wollen.

§. 49.

Von dem Triebleben der Seele (confr. §. 42), welches in seinen mannigfaltigen Modificationen und Steigerungen durch die Ausdrücke Streben, Begehren etc. bezeichnet werden kann, unterscheidet sich das Wollen dadurch, dass letzteres die auf das Object gerichtete, mit Bewusstsein vollzogene handelnde Thätigkeit der Seele ausdrückt. Zwar setzen Streben und Begehren, insofern sie sich ihres jeweiligen Objects bewusst sind, ebenfalls das Selbstbewusstsein voraus; aber diese Triebäusserungen sind desshalb noch kein Wollen, weil sie das ausgesprochene Urtheil der Seele über die Möglichkeit der Erreichung des Objects, oder über den Werth desselben für die wollende Seele nicht involviren. Der Wille ist im Stande, sich den verschiedenen Strebungen zu widersetzen, dieselben zu hemmen oder zu modificiren und eben hierin liegt ein wesentliches Moment für die Bestimmung seines Wesens. Die Seele wird auch in dieser Beziehung von den allgemeinen Gesetzen des Seins beherrscht; indem sie sich also als wollende Seele auf das Object richtet, ist sie in dieser ihrer Bethätigung mit den logischen Denkgesetzen, welche hinwieder mit den metaphysischen identisch sind, aufs Unzertrennlichste verbunden und wird demnach in ihrem Wollen in einer der allgemeinen Vernunft entsprechenden Weise bestimmt; confr. „Der pers. Gott und die Welt,“ Pag. 49 ff. Das ist beim Streben und Begehren nicht der Fall, weil mit diesen Functionen die Klarheit des Gedankens nicht principiell verbunden ist. Nun liegt es freilich in der Natur der Sache,

dass Begehren und Streben zum Wollen werden können, wenn nämlich das Allgemeine und Unbestimmte an ihnen dem klarbewussten Willen weicht. Das Streben und Begehren des Jünglings ist darauf gerichtet, etwas Tüchtiges zu werden; aber der Wille im vollen Sinne des Wortes tritt erst dann ein, wenn Streben und Begehren sich auf ein ganz bestimmtes Object richten und wenn die Erreichung des letzteren in zweckentsprechender Weise mit Ueberlegung ins Auge gefasst wird. Dass der Sprachgebrauch die in Rede stehenden Ausdrücke häufig vermischt, darf uns nicht beirren.

„Wille im Allgemeinen ist die Fähigkeit des Geistes, seinen gegebenen Zustand zu verändern oder ihn gegen die eintretende Veränderung festzuhalten, überhaupt also das Vermögen, aus sich selbst sich zu bestimmen auch in den Zuständen und Veränderungen, welche von aussen in ihm angeregt werden;" J. H. Fichte, II, 131 ff. Das Moment der freien Selbstbestimmung beim Willen betont auch Planck aufs Nachdrücklichste: „Im handelnden Willen allein als dieser vollen Selbstbestimmung kann auch der Geist seinen wahren unbedingten Zweck haben, weil er hierin allein sich als das wahrhaft Beherrschende seines menschlichen Wesens und Daseins setzt. Der handelnde Wille als ein mit dem wahren allgemein menschlichen Inhalt erfüllter, sittlicher, ist sich also der unbedingte innere Selbstzweck, so dass auch nicht der objective Inhalt dieses Wollens, sondern nur die auf diesen Inhalt gerichtete Selbstbethätigung sich ihr Zweck ist;" Pag. 127.

Wenn Kant dadurch, dass er das Primat der praktischen Vernunft vor der theoretischen behauptet, den Verstand zum Willen in ein subordinirtes Verhältniss stellt (confr. Gesch. der Philosophie, II, §. 53), so hat das seinen Grund in dem Streben, über die Schranken des Theoretischen hinwegzukommen, um dem unvertilgbaren Freiheitsdrange sein Recht widerfahren zu lassen. Die Harmonie zwischen Theoretischem und Praktischem wird aber in Wahrheit nur dadurch hergestellt, dass Denken und Wollen als gleichwichtige Momente des einen Geistes begriffen werden. Derselbe Geist,

welcher im Denken das ideelle Abbild der realen Wirklichkeit erzeugt, richtet sich im Wollen auf jene Wirklichkeit, um dieselbe durch sich zu bestimmen und sich ihr gegenüber in freier Weise zu behaupten. Wie die Möglichkeit des Denkens auf der Identität von Denken und Sein beruht, so gilt dasselbe von der Möglichkeit des Wollens; eben desshalb bedarf es hier keines deus ex machina. Wie aber der Geist als Kraft sich bis zum Denken hin entwickeln und die Thätigkeit des Denkens ausüben muss, so folgt das Wollen ebenfalls mit innerer Nothwendigkeit aus seinem Wesen. Die Kraft, welche das substanzielle Sein der Dinge in zweckmässiger Weise erwirkt, kommt nie zur Ruhe, auch dann nicht, nachdem sie die Höhe des Denkens erklommen; vielmehr bethätigt sich dieselbe Kraft im freien Wollen dadurch, dass sie über dem Reiche der Nothwendigkeit das Reich der Freiheit erbaut, um dadurch den Zweck des Seins zu vollenden.

Im Lichte dieses Reiches gewinnt folgender Satz E. Haeckel's eine eigenthümliche Färbung: „Wir mögen ein System von Organen vornehmen, welches wir wollen, die Vergleichung ihrer Modificationen in der Catarhinen-Reihe führt zu einem und demselben Resultate: dass die anatomischen Verschiedenheiten, welche den Menschen von den höchst entwickelten Catarhinen (Orang, Gorilla, Schimpanse) scheiden, nicht so gross sind, als diejenigen, welche diese letzteren von den niedrigsten Catarhinen (Meerkatze, Makako, Pavian) trennen;" Anthropogenie, Pag. 489. Die Resultate der Anatomie sind in der That nicht im Stande, uns an dem irre zu machen, was wir in §. 31 erörterten. Billigerweise sollte der Darwinismus die Grenze seiner Competenz nicht überschreiten, d. h. er sollte sich mit der Welt des Bewusstseins, der Freiheit, nicht zu schaffen machen.

Es liegt im Wesen des Willens, frei zu sein. „Im Willen als handelnder Selbstbestimmung tritt erst der freie Akt ganz hervor, der im Gefühl, sowie noch im Affect und Begehren, nur erst in einer noch unentwickelteren Form mit eingeschlossen ist;" Planck, 129. Ueber diesen überaus wichtigen Punkt sagt H. Ulrici, II, 332: „Die Psychologie

hat ihrerseits nur das Bewusstsein der Freiheit zu erklären, d. h. zu zeigen, wie wir zu ihm kommen. Und in dieser Beziehung kann es keine Frage sein, dass unmittelbar in und mit dem oben beschriebenen Processe, durch welchen der Willensact zu Stande kommt, auch diess Bewusstsein uns entsteht. Denn indem ich mit Bewusstsein, in der Absicht zu erwägen und zu überlegen, die erwachten Strebungen und Begehrungen im Bewusstsein sistire, indem ich mit Bewusstsein sie der Beurtheilung unterwerfe, Motive, Gründe und Gegengründe abwäge, und anstatt bei diesen Erwägungen zu verharren, sie vielmehr in einem bestimmten Resultate abschliesse, und wiederum anstatt diess Resultat ruhig stehn zu lassen, es zur Richtschnur meines Handelns mache — indem ich diess Alles mit Bewusstsein thue, und darin meine Selbstheit, meine Willenskraft gegenüber den einzelnen Trieben, Strebungen etc. geltend mache, kann ich nicht umhin, mich selbst als Urheber dieses innern Thuns zu fassen, d. h. dieses Thun ist unmittelbar begleitet von dem in und mit ihm entstehenden Selbstbewusstsein, dass ich es bin, der es vollzieht. Mögen in diesem Processe immerhin die gegebenen Triebe und Strebungen, Empfindungen und Gefühle als Impulse mitwirken, — vorhanden sein müssen sie ja, wenn ihnen gegenüber die Seele ihr Selbst geltend machen soll, — mögen sie auch immerhin auf jenes Thun einwirken, so sind sie doch nicht stark genug, um das Bewusstsein unserer Selbstthätigkeit im Untersuchen, Erwägen und Entscheiden zu trüben, oder das Gefühl einer erzwungenen Thätigkeit, einer Nöthigung des Willens hervorzurufen."

Um das Wesen des freien Willens richtig zu fassen, muss vor Allem festgehalten werden, dass der Begriff der Freiheit nicht identisch ist mit dem Begriffe der Wahlfreiheit oder Willkür. Denn wenn auch die letztere als ein überaus wichtiges Moment der Freiheit betrachtet werden muss, so erscheint sie doch dadurch, dass sie sich gegen jeden gegebenen Inhalt indifferent verhält, als ein Leeres und Nichtiges.

Der freie Wille ist unter allen Umständen ein inhaltsvoller und entnimmt diesen seinen Inhalt aus dem Wesen

des Geistes selbst. Im Geiste selbst ist das Bewusstsein vorhanden von dem, was an und für sich allgemeinen Werth und objective Bedeutung hat. Durch einen solchen Inhalt wird der Wille bestimmt und verfolgt die demselben entsprechenden Ziele. Der Zweck, welcher das All der Dinge beherrscht, findet seine höchste Realisirung im freien Geiste. Eben hier ist die Kraft, welche dasjenige mit Bewusstsein hinausführt, worauf das Sein angelegt ist, nämlich das Gute. Auf dieser Stufe hat der Wille das unmittelbar natürliche Wesen der Seele, die Triebe, Strebungen und Begehrungen, in seinen Dienst genommen; letztere haben durch die freibewusste That des Willens diejenige Bestimmtheit erhalten, dass sie dem Willen ein für allemal gehorchen. In diesem Sinne kann gesagt werden, die höchste Freiheit sei die höchste Nothwendigkeit.

Es ist nicht die Aufgabe der Psychologie, über die reale Existenz dessen nachzudenken, was einem solchen Ziele widerspricht; man vergleiche indess: „Der pers. Gott und die Welt,“ Pag. 73 ff. Dass ferner diejenige Philosophie, welche das Wesen des Willens ganz unberechtigt und willkürlich erweitert und welche mit der Ertödtung des Willens endet, nicht auf dem Fundamente der Entwicklung objectiver Wahrheit, sondern auf subjectiver Willkür beruht, kann Demjenigen nicht verborgen bleiben, welcher geneigt ist, die letztere zu fliehen und die erstere zu erwerben.

Folgende Worte Planck's (129) mögen hier noch erwähnt werden: „Einen solchen Begriff der Willensfreiheit hat auch von jeher das tiefere religiöse Bewusstsein ausgesprochen, indem es keine unmittelbar natürliche Freiheit anerkennt, kraft deren der Geist auch zum Guten fähig wäre, sondern den bloss unmittelbaren Willen selbst als eine unfreie Knechtschaft unter die selbstisch natürlichen Antriebe fasst und erst in der religiös-sittlichen Wahrheit selbst eine befreiende Macht erkennt, die über alle jene Antriebe zu erheben vermag.“ Die Freiheit ist an sich nicht etwas Fertiges, sondern ein unablässiges Befreien und Freiwerden. Das folgt aus dem

Wesen der Entwicklung, welche das gesammte Gebiet des Seins beherrscht und liegt unserer Darstellung principiell zu Grunde.

Ueber die Willensfreiheit äussert sich Wundt Pag. 832 ff. Wenn hier gesagt wird: „Was den menschlichen Willen vor allem und vor den äussern Motiven determinirt, ist der Charakter. Je unveränderlicher derselbe ist, und je vollständiger wir ihn kennen, um so sicherer machen wir uns anheischig vorauszusagen, wie ein Mensch, wenn bestimmte Motive des Handelns an ihn herantreten, unter denselben wählen wird. Damit gestehen wir aber auch unmittelbar zu, dass der Wille determinirt sei," so ist dabei doch sicherlich verkannt, dass die Charakterbildung die freie That des Menschen ist; der je und je mit derselben Consequenz sich äussernde Charakter basirt entschieden auf dem Fundamente der Freiheit. Dem widerspricht nicht, was Planck, Pag. 130, mit Recht sagt: „Nur das ist ganz in Uebereinstimmung mit dem tieferen religiösen Bewusstsein, durch jene psychologische Nothwendigkeit des Wollens und Handelns ausgeschlossen, dass es ein ursprüngliches Verdienst des Einzelnen selbst wäre, wenn er besser ist, als Andere. Sondern so gewiss auch der volle sittliche Werth dieses seines Wollens bleibt und auch das anzuerkennen ist, dass er durch sein Wollen und Handeln selbst sich im Guten noch befestigt hat, so verdankt er doch seinen sittlichen Vorzug dem letzten Grunde nach nur entweder der genügenden sittlichen Bildung, die er erhalten hat, oder dem Umstand, dass diese sittliche Bildung bei ihm nicht einen so schweren Kampf gegen einseitige Naturanlagen oder gegen besondere Versuchungen durch die Verhältnisse zu bestehen hatte. Denn so sehr auch die sittliche Bestimmung ihrem Begriffe nach ein jedem andern Motive unbedingt überlegenes ist, und so gewiss also jeder Mensch seinem Wesen nach dieser wahren geistigen Freiheit fähig sein muss, so ist doch theils eine grosse Ungleichheit der Naturanlagen da, durch welche den Einzelnen der sittliche Kampf mit den Naturtrieben mehr oder weniger erschwert

wird, theils ist, ausser den grossen Unterschieden der sittlichen Erziehung und Heranbildung selbst auch die Versuchung durch die äusseren Verhältnisse eine ganz ungleiche."

IX. Capitel.

Krankhafte und individuelle Seelenzustände.

§. 50.

Schon in dem, was wir in §. 46 erörterten, traten uns krankhafte Erscheinungen des Seelenlebens entgegen, als deren allgemeine Basis der Schlaf anzusehn war. Was nun die eigentlichen Geisteskrankheiten anbetrifft, so ist der Grund derselben ohne Zweifel in einem krankhaften Zustande des Nervensystems, besonders des Gehirns, zu suchen, sei es nun, dass dieser Zustand als die directe Ursache der Geisteskrankheit auftritt, oder sei es auch, dass die krankhaft afficirte Seele derart auf das Nervenleben einwirkt, dass letzteres dadurch in seinen normalen Functionen gestört wird und unter dieser Bestimmtheit auf die Seele zurückwirkt. Denn dass auch Letzteres möglich ist, ist entschieden zuzugeben. „Die innere Natur der Sache schliesst die Möglichkeit in sich, dass insbesondere irgend eine übermächtige Gefühlsbestimmtheit, oder auch eine derartige Begierde, überreizte Phantasiethätigkeit und dergl., zu deren Beherrschung und Zurückdrängung nicht die nöthige sittliche Kraft da ist, zu einem unfrei beherrschenden und stehenden Inhalte des geistigen Lebens werden kann, gegen welchen die natürliche Klarheit und Selbständigkeit des geistig selbstbewussten Lebens nicht mehr aufzukommen vermag. Es ist also dann das objective und seiner allgemeinen Natur nach in dem empfänglichen Offenheitszustand des Centralorgans begründete Element, das in irgend welcher Form als das unfrei Inhaltgebende zum herrschenden geworden ist über das subjective und inhaltslose formelle Element der freien Selbstunterscheidung und Selbstbestimmung;" Planck.

Die Art und Weise, **wie** das kranke Gehirn auf die Seele einwirkt, genauer zu bestimmen, ist überaus schwierig; denn man hat bis jetzt noch keine Veränderung im Gehirn des Geisteskranken entdeckt, vorausgesetzt, dass mit der Geisteskrankheit nicht irgend eine andere körperliche Krankheit verbunden ist; confr. Ulrici, II, 121 ff.

Man unterscheidet fünf Arten von Geisteskrankheiten: 1) der Wahnsinn, 2) die Melancholie, 3) der Blödsinn, 4) die Narrheit, 5) die Tobsucht. Die fixe Idee drängt sich dem Wahnsinnigen in derselben Weise auf, wie das Traumgebilde sich dem Schlafenden aufdrängt. Der Kranke hat auch im wachen Zustande die Freiheit des Geistes verloren; die Empfindungen entstehen ohne adäquaten Reiz und die Sinnestäuschungen werden, da der Geist die Fähigkeit verloren hat, sich ihnen gegenüber kritisch zu verhalten, willenlos hingenommen. Während dem Wahnsinn und der Melancholie die fixen Ideen als charakteristisches Merkmal eigenthümlich sind, unterscheiden sich beide vorwiegend durch den Charakter und das Temperament des jeweiligen Kranken. Der Wahnsinnige ist mehr nach aussen, der Melancholiker mehr nach innen gerichtet; bei jenem ist das Begehrungsvermögen mehr aufgeregt, während bei diesem das passive Verhalten den sich aufdrängenden trüben, beängstigenden Ideen gegenüber das gesammte Seelenleben ergriffen hat. Als Grund des Blödsinns ist eine grössere oder geringere Hemmung der Geistesentwicklung anzusehn, welche hinwieder auf einer geringen Ausbildung des Gehirns und der entsprechenden Nerven beruht. Die Narrheit charakterisirt sich dadurch, dass der von ihr Befallene sein Selbstbewusstsein in dem wirren Laufe der Vorstellungen vollständig verloren hat; die Seele ist nicht im Stande, die Eindrücke irgendwie festzuhalten, weil die Kraft der Selbstunterscheidung den nöthigen Grad der Stärke nicht besitzt. Auch beschäftigt sich der Närrische, wie der Melancholiker, vorwiegend mit sich selbst; trotz der Redseligkeit und Geschwätzigkeit, die ihm eigenthümlich ist, ist er doch nur dem wirren Verlaufe seiner wechselnden Vorstellungen hingegeben. Anders ist das beim Tobsüchtigen; denn dieser

ist stets darauf bedacht, sich nach aussen hin geltend zu machen. Je geringer die innere Empfänglichkeit ist, desto mehr sucht das krankhaft aufgeregte Selbstgefühl sich durch Schimpfen, Toben etc. Luft zu machen. — Die beim Gesunden vorkommenden Hallucinationen können nicht als eigentliche Krankheitssymptome betrachtet werden. Die mit Fieberkrankheiten häufig verbundenen Delirien gehören ins Gebiet der Pathologie und Therapie, wie denn überhaupt die genauere Erörterung der Seelenkrankheiten in erster Linie Sache dieser Disciplinen ist.

Julius Schaller sagt von der Möglichkeit der Seelenkrankheiten: „Ohne diese Möglichkeit giebt es, sowenig wie ohne die Möglichkeit des Irrthums, des Bösen, eine individuelle sittliche Freiheit;“ Psych. I, 414 ff.

Planck erklärt mit Recht, Pag. 218: „So wie überhaupt die Freiheit und Geistigkeit, gegenüber von der unmittelbaren sinnlichen Nothwendigkeit und Regelmässigkeit des Thierlebens auch ihre Schrecken in sich schliesst, die ganze Tiefe des Bösen und des Irrthums, so ist da, wo noch nicht im sittlichen Bewusstsein und Wollen ein unbedingter höchster Halt vorhanden ist, auch die Möglichkeit da, dass der Mensch in dem, was ihm das Höchste war, auf jene einseitig leidentliche Weise getroffen wird und so in den Abgrund einer überwältigenden und unfrei über ihn herrschenden Bestimmtheit versinkt.“

§. 51.

Das Seelenleben gewinnt sein individuelles Gepräge durch den Charakter der jeweiligen Individualität des Menschen. Die unendliche Verschiedenheit im Bereiche dessen, was wesentlich gleich ist, bekundet sich auch auf dem Gebiete des Geistes.

Was zunächst den Gegensatz des Männlichen und Weiblichen anbetrifft, so ist es vorzugsweise die Ethik, welche die geistige Bedeutung desselben zu entwickeln hat. Hier sei nur bemerkt, dass der geistige Unterschied zwischen Mann und Weib dem leiblichen Unterschiede durchaus ent-

spricht. So schwierig es auch sein mag, diese Wahrheit bis ins Einzelne zu entwickeln, so ist doch entschieden festzuhalten, dass die zweckentsprechende Ausbildung des Geistes nur auf Grund der natürlichen Veranlagung geschehen kann. Die männliche Spontaneität und die weibliche Receptivität bekunden sich dann am Meisten in dem gesammten Geistesleben der beiden Geschlechter, wenn die Ausbildung desselben eine möglichst natürliche und vollkommne ist. Wird die natürliche Bestimmtheit vergessen, dann treten auch hier krankhafte Erscheinungen zu Tage.

Der Unterschied der Lebensalter ferner hat seinen Hauptgrund in der verschiedenen Stellung des Individuums der objectiven Welt gegenüber. Während die Seele des Kindes naturgemäss von äusseren Eindrücken und Einflüssen abhängig und also vorwiegend nach aussen gerichtet ist, sucht der Jüngling die Aussenwelt selbständiger zu erfassen und eben dadurch zu beherrschen; er geht von der Passivität zur Aktivität über und bekundet jene Strebsamkeit, welche der Jugend überhaupt eigenthümlich ist. Mit dem Mannesalter beginnt der Geist, sich je mehr und mehr nach innen zu wenden; das Idealisiren der realen Wirklichkeit im Bereiche des Geistes ist zu einem relativen Abschluss gekommen und letzterer ist darauf bedacht, sich der ersteren gegenüber in seiner Freiheit und Selbständigkeit geltend zu machen. Diese Beherrschung und Befreiung wird im Greisenalter mehr oder weniger zur Theilnahmslosigkeit; Triebe, Gefühle und Affecte verlieren ihre Energie und die Kraft des Willens äussert sich nur noch durch die Freude an der objectiven Realisirung des Guten, während allerdings der reflectirende Verstand, mehr denn zuvor, sein beherzigenswerthes Urtheil ausspricht. Dass die vier Lebensalter den nunmehr zu betrachtenden vier Temperamenten correspondiren, kann mit Recht behauptet werden; aber das gilt nur ganz im Allgemeinen; die individuelle Verschiedenheit auch auf jeder Altersstufe wird dadurch nicht ausgeschlossen.

Die Temperamente können als „die Dispositionen der Seele zur Entstehung der Gemüthsbewegungen“ bezeichnet

werden. Man unterscheidet nach Galen das sanguinische, melancholische, cholerische und phlegmatische Temperament, welche Bezeichnungen durch Kant, wie folgt, verdeutscht werden: leicht- und schwerblütig, warm- und kaltblütig. Wundt unterscheidet einen Gegensatz, der sich auf die Stärke, und einen zweiten, der sich auf die Schnelligkeit des Wechsels der Gemüthsbewegungen bezieht und stellt dem entsprechend folgende Tafel auf:

	Starke	Schwache
Schnelle	Cholerisch	Sanguinisch
Langsame	Melancholisch	Phlegmatisch.

Die starken Temperamente disponiren zum Ernst und zum Verweilen bei den unangenehmen Vorkommnissen des Lebens, während die schwachen vorwiegend für die Freuden des Lebens empfänglich machen. Auf der andern Seite richten die schnellen Temperamente den Blick auf die Gegenwart, wohingegen die langsamen den Geist mehr auf die Betrachtung der Zukunft lenken. Vergl. zu vorstehendem §. H. Ulrici, II, 129 ff. J. Schaller, I, 192 ff. Jedenfalls widerspricht es dem Wesen des Geistes, von den Temperamenten abhängig zu sein; es ist vielmehr seine Aufgabe, dieselben zu beherrschen und in seinen Dienst zu nehmen.

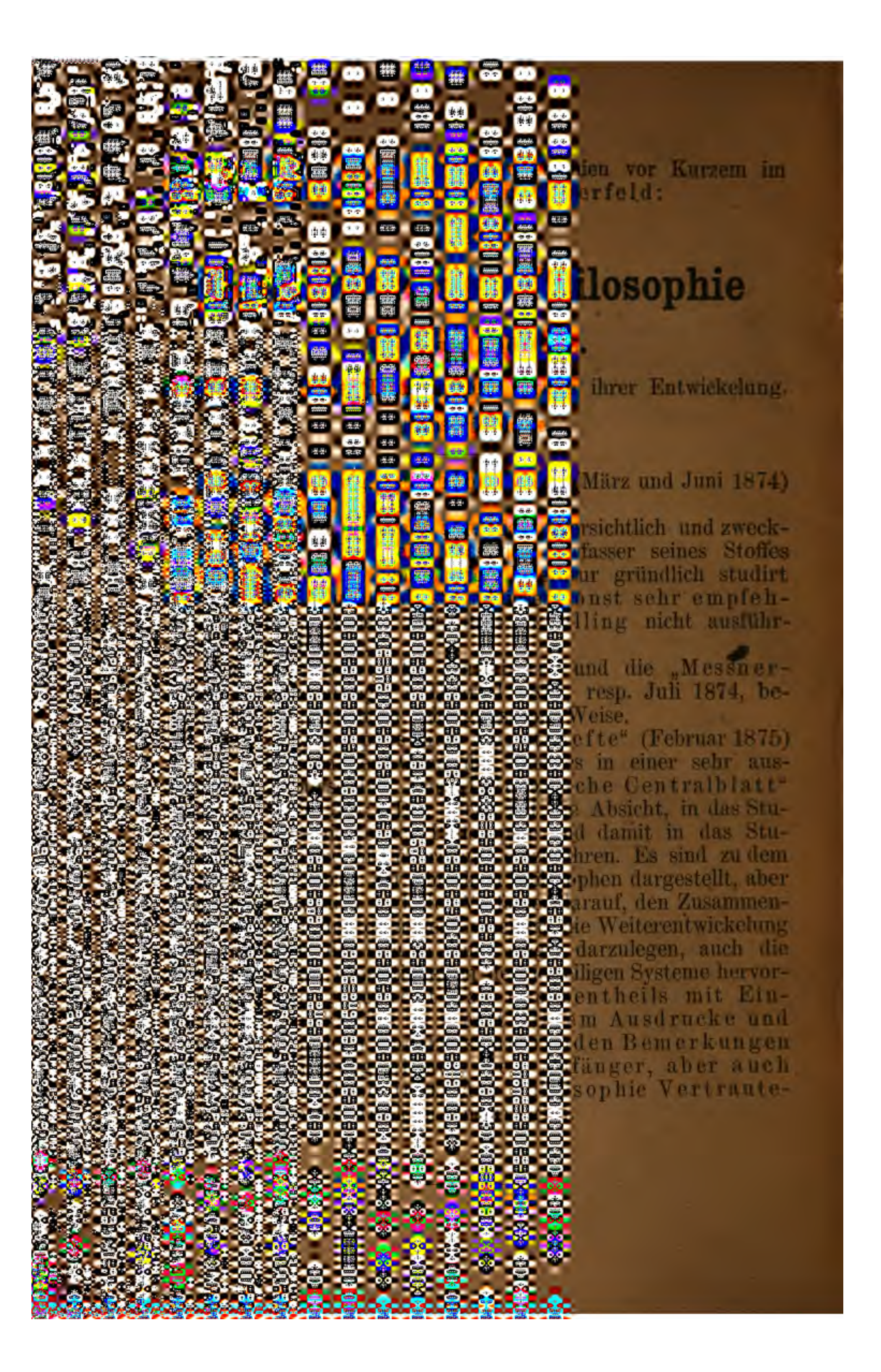
Die s. g. Phrenologie dürfen wir als einen überwundenen Standpunkt bei Seite lassen. Dagegen sind noch die Anlagen des Geistes zu erwähnen, durch die derselbe für irgend eine Geistesthätigkeit vorwiegend befähigt wird; man spricht von intellectuellen, künstlerischen, technischen etc. Anlagen. Dass diese Anlagen angeboren sind, liegt in ihrer Natur; nur die Ausbildung derselben ist des Menschen freie That. Auch folgt die verschiedene Befähigung aus dem Wesen der Seele, insofern dieselbe andere Seelen neben sich hat. Die volle, ungetheilte Harmonie ist nur im Makrokosmus vorhanden; die Einzelnen ergänzen sich zum Ganzen.

Mit dem zuletzt Gesagten drängt die Psychologie über sich selbst hinaus. Die Freiheit des subjectiven Geistes kann ihrem Wesen gemäss nicht subjectiv bleiben; dieselbe strebt

vielmehr einer derartigen objectiven Verwirklichung zu, dass diese Verwirklichung das Gepräge des freien Geistes durchweg an sich trägt. Indem also der Geist die gegebenen natürlichen Verhältnisse als das Material seines Freiheitsstrebens in seinen Dienst nimmt, erbaut er die objective Welt der Freiheit, welche ihre Darstellung findet in **der Ethik.**

Corrigenda.

Logik,	Pag.	7	Zeile	8 v. o.	Gorgias	statt	Gorgios.
„	„	8	„	5 v. u.	contra	„	contas.
„	„	16	„	17 v. o.	dass	„	das.



...ien vor Kurzem im
...erfeld:

...ilosophie

... ihrer Entwickelung.

...(März und Juni 1874)

...rsichtlich und zweck-
...fasser seines Stoffes
...ur gründlich studirt
...onst sehr empfeh-
...lling nicht ausführ-

...und die „Messner-
... resp. Juli 1874, be-
...Weise.
...efte" (Februar 1875)
...s in einer sehr aus-
...che Centralblatt"
... Absicht, in das Stu-
...d damit in das Stu-
...hren. Es sind zu dem
...phen dargestellt, aber
...arauf, den Zusammen-
...ie Weiterentwickelung
... darzulegen, auch die
...iligen Systeme hervor-
...entheils mit Ein-
...m Ausdrucke und
...den Bemerkungen
...fänger, aber auch
...sophie Vertraute-

